نصوص معاصرة

54
مجلة فصلية
تعنى بالفكر
الديني المعاصر

السنة الرابعة عشرة، العدد الرابع والخمسون، ربيع ٢٠١٩م ـ ١٤٤٠هـ

ملف العدد

الدين والعدالة /1/

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
العدد الرابع والخمسون، السنة الرابعة عشرة،
ربيع ٢٠١٩م، ١٤٤٠هـ

البطاقة وشروط النشر

- نصوص معاصرة، مجلّة فصليّة تعنى ـ فقط ـ بترجمة النتاج الفكريّ الإسلاميّ إلى القارئ العربيّ.
- ترحّب المجلّة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلاميّ المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادّة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجيّة، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أُرسلت للنشر في كتابٍ أو دوريّة عربيّة أخرى.
- تخضع المادّة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر.
- للمجلّة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلّة لا يعبِّر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب الموادّ المنشورة لاعتباراتٍ فنّيّة بحتة.

بسم الله الرحمن الرحيم

فصليّة فكريّة

تعنى بالفكر الديني المعاصر

□ المراســلات

لبنان ـ بيروت ـ ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net | البريد الإلكتروني: info@nosos.net

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان، الحدث، قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحمة كساب، خلف المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطية، تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

□ وكلاء التوزيــع

- ◆ لبنان: شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرّفية، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله، ط٤، ص. ب: ٢٥/١٨٤، هاتف: ٢٧٧٠٠٧/٢٧٧٠٨٨(٩٦١١+).
- ◆ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩(٩٧٣+).
- ◆ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٧٧٠٤٣٦٥(٢٠٢+).
- ◆ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤(٩٧١٤+).
- ◆ المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلماسة.
- ◆ العراق: ١ـ دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥(٩٦٤+). ٢ـ مكتبة العين، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦(٩٦٤+). ٣ـ مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب. ٤ـ دار الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١(٩٦٤+). ٥ـ مؤسسة العطار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩(٩٦٤+). ٦ـ دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين عليه السلام، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلي، هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١(٩٦٤+).
- ◆ سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥(٩٦٣+).
- ◆ إيران: ١ـ مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣(٩٨٢٥٣+). ٢ـ مؤسسة البلاغ، قم، سوق القدس، الطابق الأول. ٣ـ دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥(٩٨٢٥٣+).
- ◆ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٩٨٣٤٣٨٢١(٢١٦+).
- ◆ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات: http://www.neelwafurat.com
- ◆ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: http://www.arabicebook.com
- ◆ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: United Kingdom London NW١ ١HJ. Chalton Street ٨٨. Tel: (+٤٤٢٠)٧٣٨٣٤٠٣٧.

محتـويات

العدد الرابع والخمسين، ربيع ٢٠١٩م. ١٤٤٠هـ

ملفّ العدد: الدين والعدالة /١/

□ دراسات

□ قراءات

مقصديّة العدل

هل ثمّة تحوُّل جزئيّ في الاجتهاد الإماميّ الحديث نحو المقاصديّة؟

حيدر حبّ الله

تمهيد ــــ

إنّ ممّا لا شَكَّ فيه أنّ العدل مفهومٌ أساس في علم الكلام الإماميّ، وكذلك في التصوُّرات الكلاميّة لأصول الشريعة، وأنّها قائمة على العدل، غير أنّ مقولة العدل بما هي صفة للشريعة تختلف عن مقصديّة العدل؛ إذ نعني بـ «مقصديّة العدل» أنّ العدل يصبح من أصول الاجتهاد، وأنّ من وظائف المجتهد تقعيد أصل العدل بوصفه مرجعاً تُعْرَض عليه الاجتهادات لتصحيحها أو إبطالها، فتتمّ مراقبتها من قِبَله، ويتمّ تحصيل هذا الأصل من العقل تارةً أو من نصوص الكتاب والسنّة تارةً أخرى.

ومعنى ذلك أنّ الفقيه عندما يجتهد فيتوصّل إلى حكمٍ ما نتيجة إطلاقٍ ما، أو عمومٍ ما، أو نتيجة دليلٍ ظنّي معيّن، هل يمكنه أن يعرض نتيجة اجتهاده على العقل أو على الفهم العقلاني العقلائي العامّ؛ لاستنطاقه ـ فيما اذا كان هذا الفهم يعيش في بيئةٍ مؤمنة أو يأخذ بعين الاعتبار القِيَم الإيمانيّة ـ بهدف أخذ حكمه في عدالة النتيجة الاجتهاديّة التي توصَّل إليها الفقيه أو كونها ظلماً، ثم أخذ هذا الفهم أو الحكم العقلي أو العقلائي العُرْفي الميداني لقضيّة العدل والظلم بوصفه أداةً في الاجتهاد تستطيع تقييد الإطلاقات أو تخصيص العمومات أو طرح الأدلّة الظنّية مثلاً، كخبر الواحد، أو لا؟

لا يبدو أنّ لهذه الفكرة حضوراً في التراث الإمامي؛ إذ ثمّة قلقٌ كبير من إمكان أن تفضي إلى الظنّ والرأي والاجتهاد والاستحسان والقياس وغير ذلك من عناصر القلق في الاجتهاد الإماميّ، وتضع أمزجتنا الفكريّة في مواجهةٍ مع الكتاب والسنّة، بما يلوِّثنا بسيِّئة الاجتهاد في مقابل النصّ.

بَيْدَ أنّ مراقبة المشهد منذ أقلّ من قرنٍ من اليوم يؤكِّد لنا أنّ «مقصديّة العدل» بدأت تشهد نموّاً متزايداً نسبيّاً، رغم أنّه ما يزال محدوداً، رُبَما بدأ مع أمثال: الشيخ محمد جواد مغنيّة والشيخ مرتضى المطهَّري، ليصل اليوم إلى أمثال: الشيخ يوسف الصانعي والأستاذ محمد رضا الحكيمي.

بدَوْري هنا لن أقوم باستقصاء عامّ وتفصيلي للمشهد؛ لأنّ المجال لا يسمح بذلك، لكنّني سوف آخذ بعض العيِّنات التي أُريد من خلالها إثبات أنّ تفكيراً من هذا النوع عرفه الشيعة في العصر الحديث، بمَنْ فيهم بعض الفقهاء، وأنّ هؤلاء اختلف تعاطيهم مع هذا التفكير ميدانيّاً؛ فبعضهم ذهب به حتّى النهاية، لينتج عبره فتاوى مختلفة، فيما آخرون طرحوه بشكلٍ نظريّ، ولم نجد انعكاساتٍ واسعةً له في نتائجهم الفقهيّة، بل رُبَما وجدنا مورداً أو اثنين فقط مثلاً.

ثمّة شخصيّاتٌ كثيرة هنا يمكن سرد اسمها، ولو عبر تقديمها إشارات أو إلماحات لفكرةٍ من هذا القبيل، بما يبدو أو يحتمل جدّاً أنها توافق عليها من حيث المبدأ، مثل: الشيخ محمد جواد مغنيّة، والسيد محمد باقر الصدر، والشيخ عبد الهادي الفضلي، والسيد محمد تقي المدرّسي، والسيد روح الله الخميني، والشيخ حسين علي المنتظري، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، والسيد محمد حسين فضل الله، والسيد محمد حسن الأمين، والشيخ أبو القاسم عليدوست، وغيرهم. لكنّني سأكتفي بعيِّنات غير هذه، أختارها هنا، وقد بحثتُ في مناسبةٍ أخرى بالتفصيل نظريّات كلّ هذه الشخصيّات التي سأذكرها الآن، والتي لم أذكرها أيضاً.

المطهَّري ومقصد العدل في الشريعة

يبدو الشيخ مرتضى المطهَّري(١٩٧٩م) واضحاً، في العديد من كتاباته، في انتمائه إلى الخطّ العامّ في الاجتهاد الإماميّ، وهو الخطّ الذي يضع عائقاً أمام العقل في اكتشاف الملاكات. وعلى سبيل المثال: عندما يواجه المطهَّري مقولة بعضهم من أنّه لا بُدَّ لنا اليوم من الحكم بحلِّية لحم الخنزير بعد أن اكتشف العلمُ الحديث المادّة المايكروبيّة فيه، وتمكّن من القضاء عليها...، نجده يعيد الجواب النَّمَطي في

الاجتهاد الإمامي، وهو أنّ اكتشاف ضررٍ ما أو علّةٍ ما للحكم لا ينفي وجود علّةٍ أخرى أو ضررٍ آخر يرجع الحكم إليهما، بل يرى المطهَّري أنّ الاجتهاد غير المختمر هو ذلك الاجتهاد الذي باكتشافه علّةً ما ينفي ـ في عجلةٍ من أمره ـ ما عداها![1].

إلا أنّ كتاب (بررسي إجمالي مباني اقتصاد إسلامي)، والذي طُبع في إيران بُعَيْد استشهاد المطهَّري، أعطى تصوُّراً مختلفاً. وهو كتابٌ أثار ضجّةً واسعة في حينه، واتُّهم فيها المطهَّري بالترويج للاقتصاد الرأسمالي، ولمقولاتٍ مثيرة جدّاً، حتّى تمّ جمع مختلف نسخ الكتاب في ذلك الوقت وإتلافها جميعاً، عدا القليل المتبقّي، وقيل في حينه: إنّ ذلك كان بتوجيهٍ من الإمام الخميني؛ إمّا معارضةً لما في الكتاب بوصفه مخالفاً لمسلَّمات الدين؛ أو دَرْءاً للفتنة والاضطراب الذي كان مستعراً.

وبصرف النظر عن ذلك، وعلى تقدير صحّة ما في الكتاب؛ إذ بعضهم يناقش في ذلك، يذهب المطهَّري إلى مرجعيّة العدالة، فهو يقول بأنّه ليس كلّ ما جاء به الدين فهو عدلٌ، بل كلّ ما هو عدلٌ فقد جاء به الدين؛ لأنّ العدل يقع في سلسلة علل التشريعات لا معلولاتها. فما وَصَلَنا يُعْرَض على قانون العدالة، فليس هناك عدلٌ إسلامي، بل هناك إسلامٌ عادل.

ويتأسَّف المطهَّري على أنّ قواعد من نوع الوفاء بالعقود جرى الاشتغال عليها كثيراً في الفقه الإسلامي، لكنّ قاعدةً باسم قاعدة العدالة لم يتمّ البناء عليها، رغم النصوص الكثيرة الواردة في هذا الموضوع، معتبراً أنّ ذلك هو السبب في ركود التفكير الاجتماعي عند الفقهاء. إنّه يرى أنّ ثوب الغفلات طال قضيّة العدالة، بينما دوّنت الكثير من المصنَّفات في القواعد الأخرى، مطلقاً مقولة: إنّ العدل والتوحيد ثقافةٌ علويّة، بينما الجبر والتشبيه ثقافةٌ أمويّة.

وبهذا يتوصَّل المطهَّري إلى أنّه لو بُني الفقه على قاعدة العدالة، وتجاوز الذهنيّة الأخباريّة، لأمكننا تدوين فلسفة اجتماعيّة، ولما كنّا نقع في التناقضات والتهافتات التي نقع فيها اليوم[٢].

يبدو المطهَّري واضحاً في أنّه بصدد جعل العدالة مرجعاً فقهيّاً في الاجتهاد، تماماً كجعل قانون الوفاء بالعقود مرجعاً. ورغم أنّ كلمات المطهَّري لا تدخل في

مقاربة بحثيّة استدلاليّة على طريقة الاجتهاد الشرعي، لكنّه يحاول أن يوظّف النصوص وقاعدة تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد وغيرها من القواعد المعروفة في سبيل تأسيس قاعدة العدالة.

ونقطة الضعف أو النقص هنا أنّ المطهَّري لم يقُمْ بنفسه بتدوين تصنيفٍ يتّصل بهذه القاعدة، وهل حقّاً يمكن لهذه القاعدة أن تولد من رحم النصوص الدينيّة والتراث الفقهيّ الإسلاميّ أو لا؟ فالآخرون يرَوْن أنّ عملية اقتناص قاعدة باسم قاعدة العدالة من الشريعة أمرٌ صعب للغاية.

وبهذا يكون المطهَّري قد عطَّل نشاط العقل النظري في كشف المصالح والمفاسد التي تقف خلف التشريعات الدينيّة، لكنّه لم يعطِّل نشاط العقل العمليّ في تقديم التقويم الأخلاقيّ للسلوك على منطق العدل والظلم. وهناك فرقٌ بين تقويم السلوك بمنطقٍ نظريّ كشفيّ يعرف المصلحة والمفسدة والضرر والنفع، وتقويمه بمنطقٍ أخلاقيّ على أسس الوجدان والعقل العمليّ، ينطلق من قُبْح الفعل ولا أخلاقيّته أو من حُسْنه وأخلاقيّته.

لكنّ الجملة الأخيرة التي نقلناها عن المطهَّري تكشف أنّه كان بصدد إيجاد نوعٍ من الانسجام داخل المنظومة الفقهيّة، وهو انسجامٌ لطالما اعتُبر خيالاً. فالفقه يقوم على تأليف المتفرِّقات وتفريق المؤتلفات، كما يقول الفقهاء والأصوليّون(٣). وبهذا يلتقي المطهَّري مع السيد الصدر وشمس الدين في هَمٍّ واحد، وهو هَمُّ تشكيل النظريّات واللوحات الكلّية المنسجمة داخل الشريعة، الأمر الذي يفرض قاعدةً للانسجام، اعتبرها المطهَّري قاعدة العدالة، فيما لجأ الصدر إلى قاعدة الاستعانة باجتهادات الفقهاء ولو المتوفّين؛ لردم الصدع الذي يمكن أن يصيب الصورة بشيءٍ من اللاانسجام، بينما انتهج شمس الدين سبيل أدلّة التشريع العليا، والتي منها قاعدة العدالة.

السيستاني وخيار الكلّيات الدستوريّة وأصول الشريعة (ومنها: العدل)

رُبَما يبدو إقحام السيد عليّ الحسيني السيستاني (المولود عام

١٣٤٩هـ/١٩٣٠م) في موضوع المقاصديّة والتفكير خارج النصّ غريباً لدى بعضٍ، لكنّ المُراجِع لأعماله يجد حضوراً واضحاً لهذه الفكرة في دائرة التنظير هنا وهناك في الحدّ الأدنى، وإنْ لم نلاحظ نوعيّة حضور هذه الأفكار في أعماله الفقهيّة كثيراً، الأمر الذي يحتاج إلى متابعةٍ تفصيليّة في أعماله الفقهيّة؛ للتأمُّل في نوع حضور هذه الأفكار فيها، وتأثيراتها على الفتاوى، لو كان هناك تأثيرٌ.

النقطة المركزية في هذا التوجُّه للسيستاني تبدأ من قضيّة معرفة المعنى المراد من مخالفة القرآن وموافقته، وربَما تنتهي بفكرة الأحكام الولائيّة وجوهر منطقة الفراغ.

فعند تعرُّضه في مباحث الحجج والتعارض لقضيّة أخبار الطرح (طرح الحديث المخالف للكتاب) يفسِّر السيستاني معنى الموافقة والمخالفة للكتاب ـ متوافقاً مع أمثال: الصدر وفضل الله وغيرهما ـ بأنّ المراد منها «الموافقة من حيث الهَدَف والروح»، إلى جانب الموافقة في الأسلوب، بأن يكون الخبر واقعاً في سياق الامتداد للأصول والأهداف المقرَّرة في الكتاب الكريم، وليس المراد من الموافقة أو وجود الشاهد أن يكون ثمّة إطلاق أو عموم على وفق الخبر.

ويعتبر السيستاني أنّ هذا المنهج في فَهْم الروايات والتشريع كان يميل إليه بعض القدماء، من أمثال: يونس بن عبد الرحمن وابن الجُنَيْد، وهو يقوم على النقد المضموني للنصوص.

ويفهم السيد السيستاني هذه القضيّة ضمن مقاربة عقلانيّة تاريخيّة. فهو يرى أنّ العقلاء بطبيعتهم عندما يحدثون ثورات فكريّة اجتماعيّة فهم لا يغيِّرون القوانين الجزئيّة، بل ينطلقون من تغيير الرؤى والأفكار الكلّية في المجتمع؛ ليتحوّل ذلك إلى وضع دستورٍ جديد للبلاد، فتكون الأهداف التي انطلقت الثورة لأجلها بمثابة أصولٍ، تصاغ القوانين على وفقها لاحقاً أو تتحوَّل هي إلى قوانين.

إنّ الأصول القرآنيّة تنطلق من البُعْد الفلسفي لوجود العالم والمبدأ والمعاد وفلسفة وجود الإنسان، وتحكمها قواعد العلاقات الكلّية البشريّة، التي تتمثَّل ـ من وجهة نظر السيستاني ـ في بعض الآيات الكريمة، ومنها: آيات العدل، مثل: قوله

تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٩٠)، ومبدأ الحكم بالقسط في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ (النساء: ٥٨)، وكذلك آيات نفي العُسْر والحَرَج، وآيات المساواة والكرامة الإنسانيّة... فسلسلة الأصول هذه تجعل الإسلام مبيِّناً لدينٍ فطري يعبّر عنه اليوم بالقانون الطبيعي، وعبر هذا القانون الكلّي تنبثق عند السيستاني التشريعات الجزئيّة.

كما أنّ السيستاني يفسِّر تحليل الحرام وتحريم الحلال الوارد في بعض النصوص بأنّ المراد منه ما ناقض الأهداف والمبادئ وهَدَمها؛ فالشريعة جاءت بسياسة وضع معالم وهدم معالم سابقة، وكلُّ ما يناقض هذه السياسة البنائيّة والهَدْميّة فهو تحليلُ الحرام وتحريمُ الحلال.

وربطاً بين مفهوم روح الشريعة وكلّياتها الدستوريّة والأهدافيّة وبين نظريّة منطقة الفراغ يفهم السيستاني أنّ سياسة وليّ الأمر في منطقة الفراغ هي تحقيق المبادئ العامّة والمقاصد الشرعيّة وروح الشريعة.

ويضع السيستاني تفاصيل التشريعات القرآنيّة، ثمّ تشريعات السنّة النبويّة وسنّة أهل البيت، في إطار سلسلة حلقاتٍ متواصلة تتفرَّع بعضها عن بعض، وتنطلق من تلك الكلّيات. فليست شيئاً جديداً، بل هي تفصيل تلك الكلّيات الدستوريّة العامّة. فالقوانين تتبع الدستور، وليس العكس. وهو يؤكِّد دَوْماً على مقاصد الرسول؛ وذلك بإثارته كثيراً في مواضع متفرِّقة من كتبه التمييز بين الشخصيّة التبليغيّة للنبيّ والإمام والشخصيّة الولائيّة التي تشرِّع القوانين في دائرة الفراغ، التي لا يراها مناقضةً لشمول الشريعة[٤].

وفي نصٍّ يلفت انتباهنا لقاعدة العَدْل هنا يقول السيستاني: «إنّ قاعدة العدل من أعظم قواعد الفقه، وإنْ لم تكن معنونةً في أبوابه كسائر القواعد. ويستدلّ لها من الكتاب بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾، ولا رَيْبَ أنّ من العدل أن تكون مؤونة المملوك على مالكه، ومن البَغْي أن تحمل مؤونته على غير مالكه.

والظاهر أنّه لا ينبغي الإشكال في أصل القاعدة كما دلّت عليه الآيات الشريفة، كقوله: ﴿**وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ**﴾، وقوله تعالى: ﴿**وَأُمِرْتُ لأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ**﴾، إلا أنّ البحث يقع في أساسه وضابطه الكلّي، وقد أوضحنا بعض القول فيه في بعض المباحث الأصوليّة»[٥].

قاعدة العدالة عند الشيخ يوسف الصانعي، توسُّع في التنفيذ

يمكنني تصنيف المرجع الدينيّ المعاصر الشيخ يوسف الصانعي (المولود عام ١٩٣٧م) على أنّه استمرار لمسيرة نظريّة قاعدة العدالة، حيث قام بممارستها وتطبيقها في مجالات متنوِّعة من كتبه الفقهية والبحثيّة، رُبَما بأكثر ممّا فعله غيره، وتوصَّل من خلالها إلى إحداث تغييرات في الفتاوى والآراء الفقهيّة عنده. ومن نماذج ذلك:

أ ـ ما ذهب إليه في الطلاق الخلعي، حيث مال لنظريّة وجوبه عند مطالبة الزوجة به وتحقُّق شروطه، وهناك قال: «...وغاية ما يمكن الاستناد إليه والتمسُّك به هو إطلاق الحديث القائل: «الطلاق بيد مَنْ أخذ بالساق». وهو حديثٌ مخالف لمبدأ العدل ورفض الظلم في أحكام الإسلام، وقد بيَّنّا أنّه لا حجّية لظهور الدليل المخالف للأصول العقليّة والنقليّة المسلَّمة، وهي العدل وعدم الظلم في أحكام الإسلام، وعدم مخالفة الأحكام للعقل، فماذا لو أردنا أن يكون إطلاق مثل هذه الرواية هو الدليل هنا؟! من هنا لا سبيل ـ مع حكم العقل بظلم الحكم بجواز (وعدم وجوب) الطلاق على الرجل مع كراهة الزوجة وتقديمها المال له وقبحه ـ سوى القول بوجوب مثل هذا الطلاق الخلعي؛ انطلاقاً من حكم العقل بقبح الجواز، وحكمه بحسن اللزوم والإيجاب»[٦].

الواضح هنا أنّ الصانعي يعتبر قاعدة العدل مستفادةً من النقل والعقل معاً، وأنّها تقع في رتبة الأصول التي لا تُعْرَض على غيرها، بل يُعْرَض غيرُها عليها.

ب ـ وفي بحثه حول مقدار العوض الذي يمكن أن يأخذه الرجل في الطلاق الخلعي يقول: «إن الحكمَ المستفاد من صحيحة زرارة وموثَّقة سماعة والروايات المطلقة الدالّة على أنه يمكن للرجل أخذ أيّ مقدارٍ أراده من المرأة على أن يطلّقها... مخالفٌ

للعدل الذي يُعَدّ جزءاً من الأصول الإسلامية المسلَّمة؛ لأنّ البنية التحتيّة لتمام الأحكام هي العدالة، والحيلولة دون الظلم وتضييع الحقوق. فالعدل والعدالة ميزان أحكام الإسلام، لا أن الأحكام الشرعيّة هي ميزان العدالة ومعيارها... والمهمّ في هذا المجال أنّ تحديد العدالة وعدم الظلم في غير التعبُّديات يرجع إلى العقلاء وضمن مسؤوليّاتهم؛ وذلك أنّ الشارع والمقنِّن الحكيم إذا أراد بيان حكم، وطالب الناس بالعمل به، فلا محالة مضطرٌّ لسنّ قانون يفضي إلى نشر العدالة في المجتمع، ورفع ألوان الظلم والتمييز، وهذا ما يستلزم أن يرى أفراد المجتمع والعقلاء هذا القانون عادلاً...»(٧).

الخاصية هنا أنّ الصانعي طرح روايات معتبرة السند لأجل مخالفتها لمبدأ العدل ونفي الظلم، كما أنّه أحال تشخيص مصاديق العدل في غير التعبُّديات إلى العقلاء أنفسهم. وهذه هي النقطة المهمّة التي يشترك فيها مع شمس الدين، وتمثِّل جوهر التجلّي المعاصر لأنصار هذه القاعدة.

ج ـ وفي سياق دفاعه عن نفسه يقول: «وقد يُشْكِل شخصٌ هنا بأنّ هذا الذي ذكرتموه بأجمعه اجتهادٌ في مقابل النصّ؛ ذلك أنّ الحكم الذي تعدّونه ظالماً قد استُفيد من الروايات الصحيحة التي تملك ـ في بعضها ـ دلالات نصّية صريحة، ومع الأخذ بعين الاعتبار وجود هذه الروايات فلا بُدَّ لنا من التعبُّد بالحكم الوارد فيها.

لكنّ هذا الإشكال غير وارد؛ وذلك أنّ أوامر المعصومين عليهم السلام ورواياتهم جعلت ملاك صحّة الروايات وحجّيتها عدم مخالفتها للقرآن. وقد أثبتنا في ما سبق أن هذا الحكم مخالفٌ للأصول القرآنية المسلَّمة. إنّ الروايات المخالفة للعقل والنقل لا يمكن أن تكون حجّةً ومعتبرة، وإنّما ـ كما قال الفقهاء ـ: يردّ علمها إلى أهلها. وهذا ما يصدق على مواضع متعدِّدة من رواياتنا، كالكثير من الروايات ـ التي يمتاز بعضها بأسانيد معتبرة ـ الدالّة على تحريف القرآن، أو الروايات المرتبطة بسهو النبيّ والمذكورة في الكتب الأربعة، وعددها ثمانية عشر رواية، نقلها ثلاثة عشر شخصاً من المحدِّثين الكبار، إلاّ أنّ العلماء ـ غير الصدوق وأستاذه ـ ردُّوها؛ لمخالفتها لمبدأ عصمة الأنبياء، الذي هو مبدأٌ عقليّ وعقلائيّ»(٨).

إنّ الصانعي هنا يستفيد من قواعد حجّية الرواية؛ لكي يعتبر أنّ أصل العدل

أصلٌ عقليّ وقرآنيّ مسلَّم، وهو ما أشار إليه السيستاني ـ كما رأينا ـ إشارةً عابرة، والروايات تُعْرَض على الأصول العقليّة والقرآنيّة، ولا تعارضها، ويبرِّر لنفسه ذلك من خلال عيّنات مشابهة مارسها العلماء أنفسهم في مواضع أُخَر، من نوع روايات سهو النبيّ وتحريف القرآن الكريم.

د ـ وفي رفضه فكرة التمييز في الأحكام بين المسلم والكافر غير المقصِّر يقول: «عمَّم مشهور الفقهاء مفهوم الكافر، فاعتبروا كلّ مَنْ ليس بمسلم كافراً (وبعد بيانه أصل العدل من خلال النصوص القرآنيّة قال:) ...إنّ كلّ الناس عباد الله ومخلوقاته، والله رؤوفٌ بهم، وتشملهم رحمته جميعاً، بل هي تطال كلّ شيء. ومن هنا إذا لم يعتنق شخصٌ الإسلام عن غفلةٍ وقصور، ومنعناه ـ نتيجة ذلك ـ من حقّه الطبيعي في الإرث، أو كان وجود وارثٍ مسلم معه حاجباً ومانعاً له عن الإرث... أليس ذلك ظلماً وتمييزاً غير مقبول من جانب العقل والعُرْف؟ لأنّ العلاقات النسبية والسببية ليست أموراً تعاقدية، وإنما هي ارتباطٌ طبيعي يستدعي حقوقاً طبيعية، ولا يقبل الحيلولة دون هذه الحقوق الطبيعية... وبعبارةٍ أخرى: إن الاعتقاد الباطل عن غفلةٍ وقصور لا يستدعي ملاحقةً قانونية... ومن الواضح أنّ هذا الكلام لا يأتي في الكافر بالمعنى الحقيقي للكلمة؛ لأن كفره جاء عن تقصيرٍ وعناد وإنكار، فيمكنه أن يمنعه من الإرث؛ ليكون ذلك عقوبةً له...»[٩].

وإلى جانب أصل العدالة، يعتقد الصانعي بمبدأ الكرامة الإنسانيّة، ويرتّب عليه آثاراً. فهو يرى أنّ قاعدة الكرامة المستفادة من العقل والنقل تمثِّل أصلاً أوَّليّاً يثبت للإنسان حقوقاً طبيعيّة ومساواةً في هذه الحقوق، ومن ثمّ ينبغي أن نفهم الدين وفقاً لهذا المبدأ، ونحدِّد المواقف الشرعيّة تَبَعاً له[١٠].

كما يلاحظ المتابع لاجتهادات الصانعي إصراره على مبدأ السماحة والسهولة ونفي العُسْر والحَرَج في التشريعات الإسلاميّة. لهذا فهو يغيِّر العديد من الأحكام انطلاقاً من هذا المبدأ، وهو أحد المبادئ الأساسيّة عند المقاصديّين، كما نعلم.

وعلى سبيل المثال: يستند الصانعي ـ في ما يستند ـ لقاعدة اليُسْر والسماحة ونفي العُسْر والحَرَج لتجويز نسبة الولد المتبنّى لِمَنْ تبنّاه بأن يقال له بأنّك ولد فلان،

وترتيب آثار المحرميّة من النظر واللمس وما شابه ذلك؛ استناداً إلى نفي العُسْر والحَرَج وغير ذلك[١١].

وهو من خلال هذا المفهوم يرفض الاحتياطات التي يعتبر بعضهم أنّ الشيخ الأنصاري ساهم فيها. ويُنقل عن صاحب الجواهر أنّه لمّا أحال قُبَيْل وفاته على الشيخ الأنصاري في التقليد نظر إلى الشيخ، وقال له: «قلِّلْ من احتياطاتك؛ فإنّ الشريعة سمحةٌ سهلة»[١٢].

الحكيمي ومعياريّة العدل في ميدان العمل لضمان سلامة الاجتهاد

يعتبر العلاّمة المعاصر الشيخ الأستاذ محمد رضا الحكيمي (المولود عام ١٣٥٤هـ) من الشخصيّات الفكرية البارزة في إيران. ولشدّة اهتمامه بقضيّة العدالة يشتهر بلقب «فيلسوف العدالة». وهو يمثِّل أحد أهم رموز ما يُعْرَف بالمدرسة التفكيكية الخراسانيّة، التي تؤمن بضرورة فصل الدين عن العرفان والتصوُّف والفلسفة في عمليّة الفهم والممارسة، بل لعلّ هذه التسمية ترتهن في وجودها أو في تداولها له شخصيّاً، بعد نشره كتاباً باسم «المذهب أو المدرسة التفكيكيّة». كما كان مقرَّباً من الدكتور علي شريعتي.

صنَّف الحكيمي سلسلةً كبيرة من الكتب، ولقيَتْ بعض كتبه انتشاراً واسعاً فاق المعدَّل الطبيعي لنشر الكتاب في إيران. ورُبَما يمكن تصنيف موسوعته «الحياة»، التي كتبها مع أخوَيْه، بأنّها ـ من بين كتبه ـ الأكثر شهرةً خارج إيران قبل عدّة عقودٍ.

قبل أن أبدأ بالحديث عن الحكيمي يجب عليّ أن أشير إلى أنّ أدبياته غالباً ما تبدو أدبياتٍ شيعيّةً، فكأنّه يتحدَّث عن إسلامٍ مساوٍ للتشيُّع، لا عن قراءةٍ شيعيّة للإسلام فحَسْب، ويمزج تماماً بين رؤيته وبين التشيُّع، ولهذا رُبَما يعتبر المتابعون له أنّه يمتاز عن المطهَّري والطباطبائي والصدر والطالقاني وبازرگان وشريعتي بأنّ خطابه جاء بلغةٍ شيعيّة، لا بلغة إسلاميّة عامّة. وسوف نرى كيف أنّ بِنْية تفكيره تتّصل اتصالاً وثيقاً بالهويّة الإماميّة في كيفيّة استقائه مصادر المعرفة من عمق التراث

الشيعيّ، دون أن يكون النصّ القرآني مغفولاً عنده إطلاقاً، بل له حضورٌ مهمّ جدّاً.

ورُبَما من هنا نجد له مصنَّفات مستقلّة عن شخصيّات شيعيّة، مثل: السيد عبد الحسين شرف الدين(١٣٧٧هـ)، والآغا بزرگ الطهراني(١٣٨٩هـ)، والسيد مير حامد حسين(١٣٠٦هـ)؛ فقد كتب حول كلٍّ واحد منهم كتاباً، وقد كان هؤلاء الثلاثة معروفين بدفاعهم عن التشيُّع في الوسط السنّي، وتركيزهم على الهويّة الشيعيّة.

يقيم الحكيمي فكرته هنا، المبثوثة في كتبه ورسائله وأعماله، ومنها: رسالته المشهورة إلى فيدل كاسترو، وكتابه الحياة، على محوريّة التوحيد والعدل في الإسلام. فالصلاة وأمثالها رمز التوحيد، والباقي ليس سوى العدل؛ لأنّ العدل هو المعروف الذي دعا إليه القرآن الكريم. والإيمان توحيديٌّ، والعمل عدليٌّ. إنّ الحكيمي يصرِّح هنا بأنّني عندما أتحدَّث عن العدل فلا أتكلّم بمنظار كلاميّ، ولا أبحث تنظيريّاً؛ لأهتمّ بفلاسفة الأخلاق ونظريّاتهم، بل أتكلّم عن العدل في المجتمع أو العدل الاجتماعيّ الميدانيّ اليوميّ. فهو لا يبحث عن مفهومٍ نظريّ للعدالة، بل يركّز على مفهوم العدالة المعيشيّة اليوميّة التي تلامس حياة الفرد في المجتمع. من هنا تقع الكثير من أعماله في سياق تحقيق ثنائيّة التوحيد والعدل.

يعتبر الحكيمي أنّ الامتياز البارز للتشيُّع يكمن في مسألة العدالة والدعوة للعدل، في مقابل حكّام الجَوْر. كما يفهم قضيّة عاشوراء فهماً سياسيّاً تامّاً يقع في سياق تحقيق العدل ورفع الظلم؛ لأنّ الإمام الحسين جاء ليهدم التمايز الطبقي الذي حصل بعد تمركز المال بيد طبقةٍ معيّنة في المجتمع الإسلاميّ، على أثر سوء إدارةٍ اقتصاديّة. فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اللذان تحدَّث عنهما الحسين في خطابه المشهور ليسا ملاحقة زيدٍ أو عمرو من البسطاء في الشارع؛ لمنعهما من أمرٍ هنا أو هناك فحَسْب، بل هو تغيير قواعد الظلم الاقتصاديّ والفساد السياسيّ.

وهو يفهم من هذا كلّه ومن النصوص الدينيّة الأخرى أنّ المأمور بالمعروف والمنهيّ عن المنكر هو الطبقة النافذة من الحكّام السياسيّين والمتموّلين الكبار، وليس العكس، الأمر الذي يبدو منه دعوته لحركة أمر بالمعروف ونهي عن المنكر

من قِبَل المجتمع للسلطة، تماماً كما هي الفكرة التي تتداول في بعض الأوساط من أنّ الشعار الكبير للحركة المهدويّة في آخر الزمان هي شعار العدل بعد انتشار الظلم، وليست شعار نشر الدين، طبقاً لما جاء في الروايات من أنّه يملأ الأرض قِسْطاً وعَدْلاً بعد أن مُلئت ظلماً وجَوْراً.

ويعتبر الحكيمي أنّ العدالة لها جوانب ثلاثة: العدالة السياسيّة؛ والعدالة الاقتصاديّة؛ والعدالة القضائيّة. وإنّ تحقيق العدل يحتاج إلى هذه العناصر الثلاثة معاً. لكنّ الحكيمي يعتبر أنّ الظلم السياسيّ والقضائيّ تابعٌ ومتفرِّع عبر التاريخ من الظلم الاقتصاديّ. وهو يفهم من نصوص وروايات أهل البيت النبويّ أنّ الظلم الاقتصاديّ يحول دون التسامي الروحيّ للإنسان. ولهذا فهو يرى أنّ الدين الذي لا يحمل معه العدالة ليس بدينٍ، فضلاً عن أن يكون إسلاماً، وبهذا نطقت النصوص القرآنيّة، حين قال تعالى: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...**﴾ (الحديد: ٢٥). ففلسفة النبوّات هو تحقيق القسط والعدل. ومن هنا فالاجتهاد الفقهيّ يجب أن يقع في سياق تحقيق العدل عند الحكيمي.

من هنا، يتصوَّر الحكيمي أنّه لا يمكن بناء الفرد السليم والصالح من دون بناء المجتمع العادل، وتحقيق العدالة في الأرض. لهذا فهو يفهم النصوص التي تربط الفقر بالكفر على أنّها تريد أن تُفهمنا بأنّ التوحيد وصلاح الإنسان يرتبطان ارتباطاً كاملاً بالعدل القائم على العدالة الاقتصاديّة.

لهذا يعترض الحكيمي على أولويّات التيّار الإسلاميّ الذي يركِّز مثلاً على حجاب المرأة أكثر مما يركّز على النهي عن المنكر الاقتصاديّ، وهو النهي الذي يمثِّل السعي لتحقيق العدل الاقتصاديّ في المجتمع؛ فإنّ النصّ القرآني كان يقرن كثيراً العبادة لله سبحانه بالوفاء بالكَيْل والميزان، وهذا ربطٌ قويّ بين العدل الاقتصاديّ والتوحيد.

ومن منظور العدالة نفسه يفهم الحكيمي أنّ الإسلام لا يمكن أن يكون قائلاً بالملكيّة الفرديّة التي تبلغ حدّاً يزعزع أساس العدل في المجتمع. وهي فكرةٌ جديرة بالتأمُّل عنده؛ لأنّه يناقش في قضيّةٍ أساسيّة هنا تتّصل بالملكية الفرديّة، وربط هذه

الملكية بمعياريّة العدل الاجتماعيّ. فالملكية لا تملك قداستها وحرمتها بعيداً عن قواعد العدل، بل تفرض قواعد العدل ذاتها عليها.

وهذا ما يدفع الحكيمي في أكثر من مرّةٍ للربط بين ما يقول وبين طبيعة المعارضين للأنبياء عبر التاريخ؛ إذ نجد أنّهم كانوا أصحاب المال والجاه، فتمركز المال وتعملق الملكيّة الفرديّة هو الذي يفضي لمواجهة حركة الأنبياء، ولهذا نجد في النصوص الدينيّة نوعاً من التحقير للأغنياء والذمّ لهم، في مقابل مدح الفقراء ومتوسِّطي الحال.

من هنا، يقيم الحكيمي العدل على إلغاء الفقر وإلغاء تكاثر الثروة معاً، ويراهما متلازمين، بل التكاثر هو علّة الفقر عنده. وقد قال الإمام عليّ عليه السلام: «إنّ اللّه سبحانه فرض في أموال الأغنياء أقوات الفقراء، فما جاع فقيرٌ إلاّ بما مُتِّع به غنيٌّ، واللّه تعالى سائلهم عن ذلك»[١٣].

وبعمليّة الإلغاء المزدوجة هذه يتحقَّق عند الحكيمي أحد أصول العدل في الإسلام، وهو أصل المساواة، بل هو غاية العدل عنده، وهو يطالع الموضوع من زاويةٍ اقتصاديّة. وبهذا تتلاءم أصول العدل ونفي الظلم والنهي عن الاكتناز، ليؤكّد بعضُها بعضاً، وصولاً إلى تحقيق المساواة بين الناس.

ويذهب الحكيمي أبعد من ذلك عندما يعتبر أنّ التعامل مع الظلم الاقتصاديّ لا يمكن أن يكون بالمداراة، بل لا بُدّ أن ينبثق من تفكيرٍ ثوريّ يقلب الطاولة على رؤوس الطبقة الغنيّة الفاحشة؛ مستنداً في ذلك إلى ما يُنسب إلى الإمام عليّ عليه السلام من قوله: «عجبتُ لِمَنْ لا يجد قوت يومه كيف لا يشهر سيفه، أو كيف لا يخرج شاهراً سيفه!»؛ فالفقر والجوع يتطلّبان منطقيّاً ثورةً وانتفاضة. وهو يستند هنا لبعض قدماء الفقهاء في فتواهم بأنّه لو اضطرّ غير المالك لمالٍ لا يضطرّ المالك إليه كان المضطرّ أَوْلى به. فالاضطرار يعطي ـ من وجهة نظر الحكيمي ـ غير المالك أولويّةً، وهذا يعني أنّ العدالة ومنطق رفع الحاجة تقدّم على منطق الملكيّة.

إنّ من أبرز وظائف علماء الدين عند الحكيمي مواجهة الفقر، فعليٌّ عليه السلام يقول: «وما أخذ اللّه على العلماء أن لا يقارّوا على كظّة ظالمٍ ولا سغب مظلومٍ...»[١٤]. فالعالم

الحقيقي هو الذي ينتصر للفقراء والمحتاجين والمظلومين، وليس غير ذلك. وكأنّ الحكيمي يريد أن يقول بأنّ عمل عالم الدين ليس هو مجرّد حمل العلم، بل هو الوقوف بجانب المحتاجين والطبقات المسحوقة. ولهذا فهو يعتبر أنّه ما لم تتحقّق العدالة فكلٌّ ما نقوله عن الإسلام ليس سوى كلامٍ في الهواء، لا أكثر.

بعد هذا التوضيح العامّ لتفكير الحكيمي، نأتي لدراسةٍ مقارنة بينه وبين النمط الفقهي العامّ؛ لنكتشف مقصديّة العدل عنده، وتأثيرها على الاجتهاد الشرعي، وذلك من خلال مجموعة نقاط:

١ـ إنّ الفقه الإسلاميّ المَدْرَسيّ يكرِّس مبدأ الملكيّة الفرديّة، ويعتبر العدالة متحقِّقةً من خلال تحقيق الواجبات الاقتصاديّة على الفرد، والتي هي الخمس والزكاة مثلاً، في مقابل الانتهاء عن المحرَّمات الاقتصاديّة من نوع الرِّبا والقمار والسرقة. بينما طريقة تعامل الحكيمي مع الموضوع ليست كذلك، فهو يعتبر أنّ المفهوم العامّ للعدل الاقتصاديّ هو الذي يحكم حركة المنظومة الفقهيّة الاقتصاديّة ويوسِّع أو يضيِّق فيها. ومن ثمّ عندما يتناول قضيّة الاضطرار بين الغنيّ والفقير فهو لا يفهمها في سياق منطق الضرورة الفرديّة، بل يفهمها في سياق منطق الضرورة الاجتماعيّة، ومن ثمّ الضرورة الاجتماعيّة التي تكشف عنها ظاهرة الفقر في المجتمع تفرض الأخذ من أموال الأغنياء، وصولاً حتّى رفع الطبقيّة الظالمة تماماً. فلا يقف الموضوع عند حدود المعنى الفقهي الخاصّ للزكاة والخمس، بل يتعدّاه إلى معنىً مقصديّ أوسع يحرِّك المفردات الفقهيّة.

ويستعين الحكيمي هنا بأصولٍ من نوع: أصل الإحسان، وأصل المساواة بين الأبناء، وأصل الأخوّة الإسلاميّة، بوصفها قواعد تساهم في تكوين الصورة الحقيقيّة. وأصلُ المساواة عند الحكيمي يفرض عدم الأخذ بعين الاعتبار الامتيازات الوَهْميّة، بالغاً حدّ منع التمييز الماليّ حتّى على أساسٍ إيمانيّ، خلافاً لما فعله الخليفة الثاني عمر بن الخطّاب من التمييز في العطاء، فهو سلوكٌ مرفوض وغير مبرَّر.

وعبر هذه المجموعة المتكاملة يفرض الحكيمي توازناً في توزيع الثروة. فكلّما زادت الثروة في مكانٍ يلزم السعي لإعادة حركة المال إلى وضعٍ متوازن بين الناس.

فهذا هو المقرَّر إسلامياً؛ لأنّ الإسلام يؤمن بالاعتدال والاحتياط في كسب المال، ويدعو للمزيد من الإنفاق.

وبهذه العمليّة نفهم أنّ التوازن الماليّ مطلوبٌ في المجتمع. وهي عمليّة لا يوقفها الحكيمي عند حدود الجماعة المسلمة، بل يراها عامّة؛ لأنّه يقرِّر الإيمان العميق بمبدأ الكرامة الإنسانيّة.

٢ـ في مقاربةٍ أكثر تنظيريّةً وكلّية يعقد الحكيمي بحثاً في التمييز بين أحكام الدين وأهداف الدين، فيعتبر أنّ أغلب الدراسات نظرت للاجتهاد من زاوية أحكام الدين، في حين يريد هو أن ينظر له من زاوية أهداف الدين. لكنْ لماذا الاجتهاد في الأهداف؟ وما هي ضرورته؟

إنّ الحكيمي يعتبر أنّ الحركة التي أطلقها جمال الدين (الأفغانيّ) غيَّرت وضع العالم الإسلاميّ نحو ثقافة مواجهة الاستعمار والنهوض. وإذا أراد الاجتهاد أن يبقى حيّاً في الفترة ما قبل جمال الدين فإنّه سوف ينتج مجتمعاتٍ تعيش ما قبله، بينما لو غيَّر نحو الاجتهاد في الأهداف وفقاً لما فرضته الأوضاع الأخيرة بعد جمال الدين فإنّ من الممكن له أن يصنع مجتمعاً معاصراً. فالاجتهاد صانع المجتمعات المسلمة، ومن هذه الناحية يظلّ تأثيره عميقاً.

وعلى هذا الأساس يعتبر الحكيمي أنّ الاجتهاد يبدأ من الاجتهاد في الأهداف، ليتلو ذلك الاجتهاد في الأحكام. فما دام الدين ظاهرةً «إلهيّة ـ اجتماعيّة» فلا بُدَّ له أن يتكلّم عن الفرد والمجتمع والدولة؛ فهذه العناصر الثلاثة لا يمكن فصلها عن رسالة الدين. من هنا فالاجتهاد ليس هدفاً، بل هو وسيلة، وعندما يكون كذلك فهو سبيلٌ للكشف عن التكاليف الدينيّة في سياق هذا الثالوث، وهي التكاليف التي تقع في طريق تحقيق الأهداف والغايات.

ويضع الحكيمي الاجتهاد في موقع الاختبار، وذلك عندما يعتبر أنّ الاستغلال الاقتصاديّ المعاصر، الذي بات يتَّخذ أشكالاً متعدِّدة، يلزم على الاجتهاد أن يقوم بفضحه، فإذا لم يتمكَّن الاجتهاد من مواجهة هذه الظاهرة الظالمة فإنّه فاشلٌ.

وبهذا يُخرج الحكيمي الاجتهادَ من مجرَّد الفعل النخبويّ القابع في زوايا

الحوزات العلميّة إلى أن يكون المجتهد ـ ليثبت اجتهاده ـ قادراً على اتّخاذ مواقف نبويّة ـ حَسْب تعبيره ـ تجاه قضايا العصر وظلماته، وتقديم الحلول للأمّة للخروج من المآزق والأزمات، وإلاّ فكيف يريد الاجتهاد أو يزعم أنّه يقود حركة الأمّة؟! فأين ذلك؟! وكيف؟!

يقول الحكيمي: «فالاجتهاد لو كان اجتهاداً حقيقيّاً هو المؤهَّل للإفصاح عن قدرة الدين على صناعة المجتمع»، وقيادة المجتمع لا تكون إلاّ بتقديم الحلول والمشاريع النهوضيّة التي تلغي الظلم وتحقّق العدل؛ لأنّ العدل هو القيمة النهائيّة، والأحكام جاءت لتحقيقه، فإذا لم تكن الأحكام التي يقدِّمها لنا المجتهدون قادرةً على تحقيق العدل فإنّ هذا يعني أنّ اجتهادهم بات خارج الزمان، وانتهى مفعوله. وبهذا يضع الحكيمي شروط الاجتهاد وفق الاختبار العمليّ من جهةٍ، وتحقيق المقصديّة الكامنة في العدل من جهةٍ ثانية، فيُلزم الفقيه أن تكون أحكامه التي يستنبطها واقعةً في سياق إقامة القسط، وليس فقط في سياق عدم معارضتها للعدل، فعدم المعارضة شيءٌ والمساهمة في العدل شيءٌ آخر.

٣ـ لتحقيق الاجتهاد المقاصديّ الأهدافيّ يلزمنا القول ـ برأي الحكيمي ـ بأنّ الفقه بحاجةٍ إلى إعادة النظر في النصوص التشريعيّة. فاعتبار آيات الأحكام خمسمائة آيةٍ فقط أمرٌ غير صحيح؛ بل لا بُدَّ من إقحام آيات منع تكاثر المال واكتناز الثروة، والعدل والقسط والزكاة الباطنة وغير ذلك، ضمن نصوص الأحكام؛ ليتمكَّن الاجتهاد عبر ذلك من التوجُّه نحو تحقيق مقاصده. وكأنّه يقول بأنّ بتر نصوص الأحكام عن نصوص المقاصد والغايات يُفضي إلى اجتهادٍ منقوص.

٤ـ يفرض الحكيمي لسلامة العمليّة الاجتهاديّة شرطَ وَعْي الواقع، فمن دون وَعْي الواقع لن يتحقَّق الاجتهاد السليم. وهنا يتحدّث الحكيمي عن قضيّةٍ حسّاسة عندما يعتبر أنّ النظرة السطحيّة للمجتهدين تجاه أصحاب المال ونشاطهم الاقتصاديّ، والتعامل معهم بالكثير من التسامح، ومن ثمّ إمضاء وتصويب أعمالهم الاقتصاديّة، دون النظر في التأثيرات العمليّة لحركة المال ونشاط الأغنياء على الفقراء والطبقات الأخرى، معناه أنّ الفقيه لا يعرف الواقع، ولا يعرف الأهداف، وهو يُنتج فقهاً غريباً

عن الزمان الحاضر؛ لأنّ الفقر ظلمٌ اجتماعيّ، والظلم مرفوضٌ تماماً، والتشريع جاء لتحقيق العدل، فكيف يُمكن أن يُعتبر اجتهاداً ذاك الذي ينتج نقيض هذه المنظومة؟! والقرآن وضع الظلم مقابل التقوى، فلا تقوى مع الظلم.

بهذا يدعو الحكيمي لتقوية حاسّة شمّ الفقاهة عند المجتهدين، عبر اقتناص الأفكار من خلال هذا النمط من الاستنباط الذي يعي الواقع والغايات معاً، لا عبر الجمود على حرفيّات النصوص. ومن خلال هذا كلّه يستند الحكيمي إلى مقولة الإمام عليّ عليه السلام، حيث يقول: «العدل حياة الأحكام»[١٥]، فيرى أنّها تدلّ على أنّه لا حياة لأحكام الدين من دون حياة أهدافه، والاهتمام بالأحكام من دون الأهداف هي عنده أكبر مشكلة يواجهها الدين.

وكنتيجةٍ طبيعيّة لهذا التصوُّر عن الاجتهاد يذهب الحكيمي إلى أنّ على الفقيه أن يعرض فتاواه على العدل؛ لأنّ الأهمّ يقدَّم على المهمّ، فما عارض العدل يُحْذَف، وما وافقه يُؤْخَذ به.

٥ـ لا يؤخذ العدل عند الحكيمي من المدارس الوضعيّة كما قلنا، بل يؤخذ من الكتاب والسنّة. وهذا ما دفع الحكيمي للبحث في النصوص عن تعريف العدل، فاكتشفه في نصّين مهمّين للإمام الصادق عليه السلام، دفعاه لتدوين مقالةٍ مستقلّة في هذا الصدد.

فقد ورد في خبر ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ الناس يستغنون إذا عدل بينهم، وتنزل السماء رزقها، وتُخرج الأرض بركتها بإذن الله تعالى»[١٦].

وكذلك ورد في خبر حمّاد بن عيسى، عن بعض أصحابنا، عن العبد الصالح عليه السلام قال: «...إنّ الله لم يترك شيئاً من صنوف الأموال إلاّ وقد قسَّمه، وأعطى كلّ ذي حقٍّ حقّه، الخاصّة والعامّة والفقراء والمساكين، وكلّ صنفٍ من صنوف الناس، فقال: لو عدل في الناس لاستغنوا، ثم قال: إنّ العدل أحلى من العسل، ولا يعدل إلاّ مَنْ يُحسن العدل...»[١٧].

يعتبر الحكيمي أنّ هذا التعريف قد تعرَّض للتجاهل بشكلٍ عجيب من قِبَل عموم المسلمين، ولا سيَّما أتباع أهل البيت عليهم السلام، حتّى طواه النسيان، حتى أنّهم إذا

تحدَّثوا عن العدالة أو كتبوا حولها، أو إذا تناولها المحقّقون والمنظّرون بالبحث والتنقيب، لا نجدهم يشيرون إلى هذا التعريف لا من قريبٍ ولا من بعيد. وهذا إنْ دلّ على شيءٍ فإنما يدلّ على عمق المظلوميّة الكبيرة التي تعرَّض لها الأئمّة الأطهار، من وجهة نظر الحكيمي.

وقيمة هذا التعريف عند الحكيمي تكمن في كونه عمليّاً معاشيّاً، ليس بنظريٍّ أو تجريديّ، وهو بسيطٌ واضح يفهمه أيُّ إنسانٍ، وليس بمعقّدٍ أو فلسفيّ غامض[١٨].

بهذا نكتشف أنّ بنْية تفكير الحكيمي هي بنْية مقاصديّة أهدافيّة، وأنّها تضع الفقه كلّه في سياق مقولة العدل والمساواة القائمة عنده على معيارٍ اقتصاديّ. ولا أدري هل أنّ حماسة الحكيمي للجانب الاقتصاديّ جاءت نتيجة سياقٍ معرفيّ ذاتيّ في الكتاب والسنّة أو أنّه كان لليسار الاشتراكي في النصف الثاني من القرن العشرين تأثيرٌ كبير على حركة هذه المفاهيم عنده، خاصّة مع كونه قريباً من تفكير علي شريعتي الثوري.

ولعلّ بإمكاني أن أقول: إنّ ثوريّة شريعتي السياسيّة والاجتماعيّة التأمت معها ثوريّة الحكيمي الاقتصاديّة.

كلمةٌ أخيرة

بهذا نكتشف أنّ ثمّة أفكاراً بدأت الذهنيّة الشيعيّة تتداولها، وهي تعبر نحو نمطٍ من التفكير المقاصديّ، الذي يحاول أن لا ينقلب على قواعد الاجتهاد الإماميّ. لكنْ إلى أيّ مدىً استطاع هذا الفريق تقديم تنظيرٍ اجتهاديّ حقيقيّ مركَّز في هذه القضيّة؟

وما هي نتائج اجتهاداته على عالم الفتاوى والمواقف الفقهيّة؟

وهل تمكَّن من التخلُّص من مخاطر القياس وغيره من محرَّمات الاجتهاد الإماميّ أو لا؟

وهل سنصل إلى مرحلةٍ تتمّ فيها إعادة النظر في جريمة التعدّي عن النصّ ومقولة

القياس عبر إعادة تفسير القياس المنهيّ عنه من قِبَل أهل البيت، وحصره بنوعٍ خاصّ، مثل: إعمال العقل في معرفة الملاكات الواقعيّة رغم وجود نصٍّ مواجه لنتيجة العقل، كما يُحتمل نسبته إلى بعض المتقدِّمين، بل ذهب إليه بعض المعاصرين، مثل: السيد محمد علي أيازي؟

وهل سيقدر هذا النمط الاجتهاديّ على حماية الاجتهاد من الذوبان، وتجنُّب إضعاف سلطة النصّ لاحقاً أو لا؟ وهل للواقع دَوْر في هذا التحوُّل؟ وكيف؟

وهل ستستجيب المؤسَّسة الدينية الرسميّة لمثل هذه الأفكار أو لا؟ ولماذا؟ وكيف؟

أسئلةٌ كلّها ـ ومثلُها كثيرٌ ـ تنتظر هذا النمط من التفكير الذي أخذنا له عيِّنةً واحدة، وهي عيِّنة العدل.

الهوامش

(١) انظر: المطهَّري، مجموعة آثار ٢١: ٧٣ ـ ٧٧.

(٢) انظر: المطهَّري، بررسي إجمالي مباني اقتصاد إسلامي: ١٤ ـ ٢٧، ١٥٢ ـ ١٥٤، ١٥٧؛ إسلام ومقتضيات زمان: ١٣٩.

(٣) انظر ـ على سبيل المثال ـ: الفصول الغرويّة: ٢٨٤؛ اللاري، التعليقة على المكاسب ٢: ٣٩٥.

(٤) انظر: السيستاني، مباحث الحجج: ٢٣ ـ ٣١؛ تعارض الأخبار واختلاف الحديث: ٤٧٢ ـ ٤٨٣.

(٥) السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٣٢٥.

(٦) الصانعي، مقاربات في التجديد الفقهي: ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٧) المصدر السابق: ١٤٦ ـ ١٤٧.

(٨) المصدر السابق: ١٤٨ ـ ١٤٩؛ وانظر أيضاً: ٥٠٠ ـ ٥٠١.

(٩) المصدر السابق: ٢٢٥ ـ ٢٢٦؛ وانظر أيضاً: ٣١٠ ـ ٣١١.

(١٠) انظر: چكيده أنديشه ها: ٨٤ ـ ٨٥.

(١١) انظر: مجمع المسائل ٢: ٣٥٧.

(١٢) انظر: مقدّمة كتاب التقيّة للأنصاري: ١٧ ـ ١٨؛ الجنّاتي، أدوار فقه: ٢٦١؛ السبحاني، تذكرة الأعيان: ٣٧٣؛ الجلالي، فهرس التراث ٢: ١٥٦؛ المكاسب (المحشّى)، المقدمة: ١١٨.

(١٣) نهج البلاغة: ٥٣٣.

(١٤) المصدر السابق: ٥٠.

(١٥) مستدرك الوسائل ١١: ٣١٨.

(١٦) الكافي ٣: ٥٦٨.

(١٧) المصدر السابق ١: ٥٤٢.

(١٨) ما أوضحته أعلاه هو عصارةٌ أخذتُها من أكثر من موضعٍ من كتب الحكيمي ومقالاته، وأهمّها: جامعه سازي قرآني، قيام جاودانه، كلام جاودانه، منهاي فقر، عاشورا مظلوميتي مضاعف، كتاب الحياة، وانظرِّ له أيضاً بعض المقالات، مثل: مقال «الاجتهاد بين أحكام الدين وأهداف الدين»، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، العددان ٩ ـ ١٠: ١٠٥ ـ ١١٤.

الدين والعدالة

حوارٌ في العمق

حوار مع: د. موسى غني نجاد(*)
د. حسين بشيريه(**)
ترجمة: سرمد علي

تعريف العدالة

۞ هل هناك تعريف لـ «العدالة»، بحيث يمكن إطلاقه على العدالة الأخلاقية، والعدالة السياسية، والعدالة القضائية والجزائية، والعدالة الاقتصادية، والعدالة في العلاقات الدولية، والعدالة في الروابط الأُسرية، والعدالة في الإلهيّات والكلام؟ وبكلمةٍ واحدة: ما هو فهمكم للعدالة؟

غني نجاد: إن العدالة من تلك المفاهيم التي يستلزم إدراكها العودة إلى المفهوم المخالف، بمعنى أن فهم العدل يغدو أيسر من خلال الالتفات إلى مفهوم الظلم. فكما أن الصحة بمعنى السلامة من المرض، أو بكلمةٍ أدقّ: كما أن الصحة حالة معتدلة ومفترضة، نسمّي أيّ اختلال فيها مرضاً، فهكذا هو الشأن بالنسبة إلى العدالة أيضاً. ويبدو أن الفلاسفة الإغريق كانوا هم أوّل مَنْ سعى إلى تعريف مفهوم العدالة بشكلٍ عقلاني، فهم يرَوْن أن العدالة ـ في المرتبة والتناسب ـ تعني وضع الكائنات في منزلتها «الطبيعية»، وكان هذا يشكّل من وجهة نظر الإغريق أساساً لمفهوم العدالة، ومن هنا كانوا يستعملون أغلب الصفات العادلة والطبيعية بما يرادف بعضها، وكانوا

(*) من كبار علماء الاقتصاد في إيران، وعضو الهيئة العلميّة في جامعة «صنعت نفت». له أعمالٌ بحثيّةٌ عديدة.

(**) أستاذٌ جامعيّ، وعالمُ اجتماعٍ، وباحثٌ في العلوم السياسيّة. شخصيّةٌ مهمّةٌ جداً في الفكر السياسيّ ما بعد الثورة.

يتحدثون عن الحقّ الطبيعي الذي هو حقّ ناشئ من المرتبة «الطبيعية» للكائنات. وفي الوقت نفسه كان الإغريق يرَوْن أن الحالة الطبيعية هي الحالة المنشودة والمثالية أيضاً، ومن هنا كان مفهوم العدالة عندهم وثيق الصلة بمفهوم الحالة المثالية والحالة الطبيعية. وعلى أيّ حالٍ فقد تمثَّل المنجز الكبير لفلاسفة اليونان بتقديم اتجاه استدلالي وعقلاني في خصوص العدالة، فقد قاموا بإخراج العدالة عن النطاق الضيّق للتعاليم والمواعظ الأخلاقية البَحْتة، ووضعوها في معرض الأبحاث الجدَلية والفكرية والنقدية. وعلى الرغم من أن لمفهوم التناسب ـ بمختلف معانيه المتنوّعة ـ دَوْراً محورياً في مباحث الإغريق، إلاّ أن حصيلة هذه الأبحاث لم تخرُجْ بتعريفٍ موحَّد ومجرّد من التناقض. يبدو أن أحد المصادر الهامّة لاختلاف آراء الفلاسفة الإغريق يعود إلى تصوّرهم وتعريفهم لإمكانية وخصائص المجتمع المثالي؛ إذ إن تموضع كلّ ما هو موجود في مكانه «الطبيعي» يشكّل ـ كما تقدَّم ـ أساساً للتفكير الإغريقي بشأن العدالة. وهذا في الواقع تعريف كلّي وصوري جدّاً للوضع المثالي أيضاً. إن حمل اختلاف الآراء في الواقع يمثِّل مصداقاً مضمونياً وخصائص انضمامية لهذا الوضع (المجتمع) المثالي. وقد تسلَّل هذا الاختلاف في أوجه النظر إلى الأبحاث الحديثة حول العدالة بشكلٍ وآخر أيضاً، حيث نشاهد له حضوراً في الجدال الفكري لمختلف المذاهب الفكرية المعاصرة. وإن البحث المتعلّق بالعدالة في التوزيع ـ أو ما يُصطلح عليه حالياً بالعدالة الاجتماعية أو الاقتصادية ـ يمثِّل مربط الفرس في اختلاف الآراء.

لو أمكن الحديث في التفكير الإغريقي التقليدي ـ بسبب الاتجاه المعرفي الخاصّ لديهم بشأن العالم ـ عن العدالة في الطبيعة بشكلٍ مستقلّ عن الإنسان فإن هذا النوع من الاتجاه في التفكير الذاتاني الحديث لن يخلو من التناقض؛ وذلك لأن جميع المفاهيم، ولا سيَّما المفاهيم الأخلاقية منها ـ في هذا الأسلوب من التفكير ـ ذات صبغة إنسانية، ولا يكون لها خارج دائرة النشاط الإنساني أيّ محلٍّ من الإعراب. وعلى هذا الأساس فإن الحديث عن الطبيعة بمعزل عن الإنسان، وبطريقٍ أَوْلى تصوّر الوضعية المثالية المستقلة عن النشاط الإنساني، يُعَدّ من الزاوية الأبستيمولوجية الحديثة لَغْواً وأمراً عبثياً. ومن هنا نرى في النظرية الحقوقية الحديثة لـ (جون لوك)[1] أن الحقّ الطبيعي والقانون الطبيعي يعني الحقّ والقانون الطبيعي الإنساني؛ إذ لا

يمكن تصوّره بشكلٍ مستقلّ عن وجود الإنسان ونشاطه. وفي التفكير الحديث تمّ التعرّف على عدد من الحقوق الأساسية الطبيعية للإنسان (حقوق الإنسان)، من قبيل: حقّ الحياة، وحقّ التملّك، وحقّ اختيار طريقة الحياة وما إلى ذلك، مما شكّل الأساس الأولي لنظريات العدالة. إن العدالة تهدف إلى حفظ وصيانة هذه الحقوق الفردية، أو بعبارةٍ أكثر تحديداً: إن كل عمل متعمّد ينقض هذه الحقوق يُعَدّ عملاً ظالماً. وفي اعتقادي إذا أردنا التفكير ضمن الإطار الأبستيمولوجي الحديث ـ وهو أمرٌ لا مناص منه على ما يبدو ـ وجب اعتبار العدالة من صفات الأفعال الإنسانية؛ فإن الفعل إنما يكون عادلاً إذا تطابق مع الأصول والقواعد العامّة الناظرة إلى حفظ وصيانة الحقوق الأساسية للإنسان. إن هذا التعريف العام قابلٌ للإطلاق على جميع أبعاد الحياة الاجتماعية للبشر. ولكنْ علينا الانتباه إلى أن أغلب المصاديق العملية لهذا التعريف ذات صبغةٍ سلبية أكثر منها إيجابية.

بشيريه: يتعيَّن عليّ في البداية أن أطرح فرضيتي الرئيسة، وهي عدم كفاءة الآراء القديمة بشأن العدالة. ومن ذلك ـ مثلاً ـ أن العدالة في الأفكار الإغريقية القديمة ـ ولا سيَّما عند أفلاطون[٢] ـ يتمّ البحث عنها في المفهوم الانتزاعي أو الهندسي للاعتدال، حيث يتمّ توظيفه بوصفه أصلاً أزليّاً وغير قابل للنقاش في مختلف المجالات. إن العدالة تحتوي ـ مثل سائر المُثُل الأخرى ـ على حقيقة مغلقة وغير قابلة للبحث والنقاش. ويبدو أن هناك ثلّة قليلة من العلماء الذين يعرفون هذا المثال، أو يكتشفونه، ولا قِبَل لعامة الناس به، ولا حقّ لهم في التصرّف فيه؛ إذ إن مثال العدالة أصلٌ انتزاعي وفرضية مسبقة، بحيث لا يمكن البحث فيها بما يتجاوز هذا الحدّ. وبعبارةٍ أخرى: إن بحث العدالة هنا ـ مثل سائر الأبحاث ـ يحتوي على صفةٍ ذهنية فذّة ومفردة فريدة، ولا صلة له بالمساحة العامّة للمجتمع. يضاف إلى ذلك أن العدالة في الاعتدال ليست نظرية فعّالة ومتطفّلة، وإنما تعمل على مجرّد بيان الوضع القائم في الطبيعة، لا أكثر. إن المدينة الفاضلة في حقيقتها ليست يوطوبيا، وإنما تعني وضع كلّ شيء في مكانه المحدّد. إن العدالة في الأصل صفة نفسية لدى الفرد تنعكس في المجتمع. إن فضيلة الفكر هي التعقُّل، وفضيلة الإرادة هي الشجاعة، وفضيلة الشهوة هي الاعتدال. وإن

حاصل جمع هذه الفضائل الثلاثة هو الذي نطلق عليه مصطلح العدالة. وإن المجتمع بحاجةٍ إلى ثلاثة أمور، وهي: البقاء، والدفاع، والقيادة. والاعتدال بين هذه الأمور الثلاثة في المجتمع هو الذي يمثِّل العدالة الاجتماعية. إذن مفهوم العدالة في الأساس مفهوم طبيعي وغير فعّال. إن الدولة والمجتمع لا يعملان على إيجاد العدول، بل الأمر على العكس من ذلك تماماً، بمعنى أن العدول هم الذين يؤسِّسون للدولة العادلة. وبشكلٍ عامّ فإن الفلسفة الميتافيزيقية لدى أفلاطون عبارة عن مجتمع مغلق، وإن مفهوم العدالة في هذا المجتمع يأتي بتأثير من هذه الخصوصية العامة.

إن نظرية العدالة عند أرسطو[٣] تتجلّى في نزعتها الطبيعية بشكلٍ أظهر من أفلاطون. وهنا تكون العدالة في تعادلٍ أيضاً. ففضيلة كل شيء تكمن في الحدّ الوَسَط، وهذا الحدّ بدَوْر حدّ طبيعي. والطبيعة ذاتها تفهم على أنها غير متكافئة، وتأتي العدالة في إطار هذه الأنواع اللامتكافئة. فالعدالة إذن عبارة عن السلوك والتعامل المتكافئ مع الأفراد المتكافئين من الناحية المنشودة، والتعامل غير المتكافئ مع الأفراد غير المتكافئين من هذه الناحية أيضاً. وعليه حيث يكون العبيد والنساء والمواطنون في طبيعة المجتمع غير متكافئين، يكون التعامل اللامتكافئ معهم هو عين العدل. في مدارج تكامل المادّة والصورة يكون لكلٍّ من: المرأة والعبد والغريب والمواطن مقامٌ ومنزلة. فالمرأة ـ على سبيل المثال ـ تقف في مرحلة من التكامل أدنى من مرحلة الرجل. إن رؤية أرسطو للعدالة قد ماتت منذ قرون، ولا يمكن لها أن تكون مُجْدية في عصرنا الراهن.

وبطبيعة الحال فإن عصرنا بدَوْره لم يَخْلُ من طرح الأفهام الطبيعية عن العدالة. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ: يمكن الإشارة إلى (فريدريش فون هايك)[٤]، حيث يرى أن نظم المجتمع أمر تلقائي وطبيعي. إن المجتمع والحضارة في هذه الرؤية ليسا حصيلة طرح عقلاني. وعليه لا يمكن استخدام العدالة في توصيف المجتمع؛ وذلك لأن المجتمع ليس أمراً مصنوعاً ونتاج عقلانية البناء. وعلى هذا الأساس فإن عدم المساواة ضرورة طبيعية. وإن التخطيط والبرمجة والتدخل في الأنظمة التلقائية ـ مثل المجتمع ـ غير ممكن أصلاً. ومن هنا فإن (فريدريش هايك) يعارض العدالة في التوزيع؛ وذلك لأنها

بسبب التعارض، وعدم إمكانية قياس الحاجات الفردية (بمعنى عدم المساواة الطبيعية)، لن تكون قابلةً للتطبيق. وباختصارٍ يجب الاستسلام للقوى الطبيعية وغير الشخصية.

أرى أن العدالة في الأساس مسألةٌ أخلاقية، وليست طبيعية. إن العدالة، مثل سائر المؤسسات الاجتماعية، مؤسّسة يجب العمل على وضعها. كما يجب أن تكون العدالة خصوصية في المؤسّسات الاجتماعية أيضاً، فعندما تعمل المؤسّسات الاجتماعية على توزيع إمكاناتها وسلطاتها طبق القواعد «العادلة» يتمّ تطبيق العدالة. وبطبيعة الحال علينا أن نرى ما هي «العدالة»؟ إن شرط العدالة بوصفها مؤسّسة اجتماعية وعملاً أخلاقياً يكمن في تجاوز الطبيعة؛ فإن الحضارة والثقافة الإنسانية تكمن في خروج الإنسان من الطبيعة والقفز فوقها. ففي الطبيعة يتمّ وضع الإنسان ضمن دائرة سائر الحيوانات، في حين أن العدالة تابعة للتعقّل والحياة الثقافية والاجتماعية للإنسان. إن جميع المؤسّسات والمفاهيم الإنسانية تتبلور في ظلّ الخروج عن الطبيعة المَحْضة، ويكون فيها عنصر من الروح والذهن والعقل. وعلى هذا الأساس فإن العدالة صفة للمؤسّسات والمفاهيم الاجتماعية. فعندما نتحدث عن العدالة السياسية ـ مثلاً ـ نعني بذلك أن المؤسّسات السياسية والإمكانات المرتبطة بها أو المناصب يجب توزيعها بحَسَب القواعد «العادلة». إن الاستبداد وضعٌ طبيعي، ونحن من خلال تحديد السلطة نعمل على تجاوز هذا الوضع الطبيعي. من الممكن أن نستدلّ على أن الوضع الطبيعي والطبيعة غير عادلة. ليست هناك علاقة منطقية مقنعة بين الطبيعة والعدالة، وإن القائلين بأن العدالة طبيعية لا يستنتجونها من الطبيعة بشكلٍ «منطقي»، في حين يمكن استنتاج العدالة منطقياً من الأصول التي هي من صنع عقل الإنسان. وعليه فإن العدالة مطلب ومؤسّسة إنسانية. ثم إن العدالة بالمفهوم الطبيعي تكتسب مفهوماً أحادياً. إن الطبيعة مساحة نائية لا تسلك مسار دائرة العقل العامّ. ومرّةً أخرى، وبشكلٍ انتزاعي، يتمّ استنباط بعض الأصول والإعلان عنها، دون أن يدور الحديث بشأنها على المستوى العقلاني.

إن إشكالي العامّ على النظريات القديمة والطبيعية للعدالة يكمن في اشتمالها

بأجمعها على خصلة أحادية، في حين أن العدالة؛ بوصفها مؤسّسة أخلاقية واجتماعية، يجب أن تكون مؤسّسة معقولة، بمعنى أن تكون مفكّراً فيها، وهذا في حدّ ذاته رهنٌ بالحصول على ماهية العمل العادل في الإجماع العامّ الحاصل في كلّ عصر. وليس الآراء الفلسفية والطبيعية الأحادية، ولا حتّى الإجماع العام في الماضي حول ماهية العمل العادل، يمكنها أن تكون ملزمة في الوقت الحاضر. إذا كانت المؤسسة الاجتماعية عقلية ومعقولة إذن يجب تحديث هذه الخصيصة على الدوام من جديد. ومن هذه الناحية لا يمكن للسنّة أن تحدّد تكليف العدالة. وفي الأساس فإن البحث الرئيس لا يدور حول ماهية ومضمون العدالة، بل ولا يمكن أن يدور حولها. إن هذا المحتوى يتحوَّل من عصرٍ إلى عصر آخر. إن العدالة السياسية في العصر الديمقراطي تختلف عن العدالة السياسية في عصر العبودية. كما أن الأديان بدَوْرها تنظر إلى محتوى العدالة برؤية أحادية أيضاً، إلاّ أن المسألة الأساسية ـ من وجهة نظري ـ تكمن في شكل الوصول إلى القواعد العادلة. إلاّ أن الذهن الأحادي ـ سواء أكان فلسفياً أم طبعياً أم دينياً ـ يضع نموذجاً مسبقاً للعدالة، وفي هذه الحالة يتمّ تسديد ضربة إلى جوهر العدالة، بمعنى أن الشرط الأدنى والأوّل للعدالة يكمن في أن يكون للجميع سهمٌ في الوصول إلى تعريف ومعنى مشترك للعدالة والقواعد العادلة. إن مساهمة الجميع في تكوين فهم مشترك للعدالة يمثِّل شرطاً أوّلياً للعدالة؛ إذ في مثل هذه الحالة لا نكون قد قلنا بمكانةٍ أفضل لزاوية خارجية. إن العدالة، أيّاً كان محتواها، شرطُها الأول هو أن تكون قائمةً على أساس التوافق. وعليه فإن أيّ تنظير بشأن العدالة لا يمرّ بالمساحة العامّة والعقل الجماعي، ويتمّ عرضه على شكل معادلة معدّة مسبقاً، ستكون في حدّ ذاتها ـ بطبيعة الحال ـ غير عادلة.

فإذا قبلنا بهذا الكلام لا يُتوقَّع مني أن أقدِّم تعريفاً ومعادلة بشأن ماهية ومفهوم العدالة؛ وذلك لأن هذا من مهامّ المؤسّسات والنظريات والمدارس التي تعتبر نفسها أفضل من العقل الجماعي. وإن العمل الأحادي بشأن العدالة غير عادل في حدّ ذاته.

❁ ما هو المراد من كون محتوى العدالة توافقياً؟

بشيريه: إن مرادي من توافقية محتوى العدالة ليس هو ذات نظرية (ديفيد هيوم)[٥]، الذي يبحث عن مفهوم العدالة في التبعية للتقاليد والأعراف الاجتماعية. إن هذا المعنى من العدالة وإنْ كان أكثر اجتماعية، إلاّ أنه يؤدي إلى القبول المتحفّظ لكلّ وضع قائم، ويرى التقاليد والأعراف منبثقة عن طبيعة المجتمع. يُضاف إلى ذلك أن المراد من العدالة ليس هو تكرار نظرية العدالة المتّفق عليها في تفكير أمثال: (توماس هوبز)[٦]، رغم وجود التوافق حولها؛ إذ في نظرية العقد الاجتماعي نتّفق على كيفية متابعة وتعقّب مصالحنا، وعندما يعمل الجميع على متابعة وتعقّب مصالحهم على أساس التوافق سوف يكون عملهم عادلاً. ولكنّي، كما سبق أن ذكرتُ، أرى أن العدالة في الأساس مسألة أخلاقية، وليست مصلحية، رغم أن كلا الأمرين يحصل بواسطة العقد والاتفاق. إنني في هذا المورد متّبع للتراث الكانتي، الذي يربط العدالة بالإنصاف والحياد وعدم الانحياز. ومن الناحية المصلحية يمكن للعقد الاجتماعي أن يشيد بالوضع الطبيعي في مورد المصالح والعلاقات الاقتصادية، في حين قد ذكرنا أن مفهوم العدالة بوصفه مؤسّسة يستلزم الذهاب إلى أبعد من ذلك والعمل العقلاني والأخلاقي. إن العدالة مؤسّسة تتجاوز حدود الطبيعة.

وهنا نصل إلى هذه المسألة الأساسية، وهي: هل يمكن التوصُّل إلى فهم للعدالة يمكن إطلاقه على مختلف المجالات التي أشرتم لها؟ كما سبق أن ذكرنا، يمكن لنا البحث في خصوص شكل الوصول إلى أصول العدالة، وسيكون محتوى العدالة في كلّ عصرٍ تابعاً لهذا الشكل، بمعنى أن محتوى العدالة يجب أن يستنبط ضمن إطار الشكل، أي في مهد التوافق ومساحة العقل العام، وهذا بيانٌ آخر لذلك الأصل الأساسي الذي سبق أن ذكرناه، وهو أن الشرط الأوّل للعدالة هو أن يكون للجميع سهمٌ في الوصول إلى فهم مشترك بشأنها.

طبقاً لعقلانية وأخلاقية مؤسّسة العدالة، يجب علينا العمل بشكلٍ جادّ من أجل العثور على أسلوب لتحصيل شكل الوصول إلى أصول العدالة. وأرى أن الرؤية الكانْتية للعدالة ـ ولا سيَّما في نظرية (جون رولس)[٧] ـ في التركيب مع نظرية المساحة

العامة لـ (يورغن هابرماس)[٨] يمكن لها تحديد هذا الشكل. إن المسألة الرئيسة في كلا هذين الموردين تكمن في كيفية وشكل الوصول إلى العدالة. وبشكلٍ عامّ فإن شكل الوصول إلى أصول العدالة يستلزم تدخل العقل الجماعي. إن الاتفاق بشأن العمل العادل يمثّل شرطاً في تحقيق العدالة، وعليه فإن العدالة المعلنة من قبل الذهن الخارجي غير عادلة في حدّ ذاتها، أو إن كل أصل أو معادلة يتمّ الإعلان عنها من قِبَل المجالات الأحادية إنما تكون عادلة إذا تمّ اختبارها والقبول بها في مهد العقل الجماعي بشكلٍ متواصل. وبطبيعة الحال يمكن الاستدلال على أن أصول العدالة في المجال الأحادي هي في أصل الأصول المنبثقة عن العقل والتجربة الجماعية، ولكنها تبلورت وتشيّأت في العصور الأخرى، وأخذ يتمّ الإعلان عنها من الأعلى. وعلى هذا الأساس يجب العثور في كلّ عصرٍ على آلية تضمن الحضور للجميع في تعرييف العدالة وأصولها.

نسبية العدالة وتوافقيّتها ـــ

۞ في الحقيقة ـ طبقاً لهذا التحليل ـ يتمّ إرجاع تعريف العدالة في كلّ عصرٍ إلى المفهوم العرفي. وعلى هذا الأساس فإننا نفهم من العدالة شيئاً، في حين كان عصر أفلاطون يفهمها بشكلٍ آخر، وفي عصر أرسطو كانت تفهم بشكلٍ ثالث، وكانوا يفهمونها في مرحلة ظهور الأديان بشكلٍ لم يَعُدْ من الممكن فهمه في المرحلة الحديثة الأخرى. وفي الحقيقة بعد تحقُّق مفهوم العدالة في كل عصر نخوض في الأشكال التنفيذية للعدالة في ذلك العصر. فما هو دليلكم على هذا الادّعاء؟

بشيريه: في الحقيقة إن أساس الاستدلال يكمن في أن هناك علاقةً عميقة بين العدالة والتوافق. فقد سبق أن ذكرتُ أنه بالإمكان من الناحية المنطقية استنتاج العدالة من التعاقد والتوافق. وبعبارةٍ أخرى: إن هناك ارتباطاً وثيقاً بين العدالة والعقل الجماعي والمساحة العامة والمجتمع المدني. وإن هذا البحث في الحقيقة هو ذات البحث الأصليّ لشكل الوصول إلى أصول العدالة.

أودّ هنا أن أقيم علاقة بين نظريات يورغن هابرماس وجون رولس. وفي الواقع إن

بحث كلا هذين المفكّرين يدور في نهاية المطاف حول شكل الوصول إلى أصول العدالة؛ فإن مركز بحث رولس يكمن في الوصول إلى «وضعية اختيارية مثالية»؛ كي نتمكّن من انتخاب أصول العدالة. وهذا واحدٌ من الطرق الأساسية لجعل العدالة توافقية. إن المراد من هذه الوضعية هو تصميم الأفراد العقلاء الحياديين حول شكل وأصول العدالة، وهذا التصميم لا يقوم على أساس معرفة المصالح، وإنما خلف حجاب الجهل وتجاهل خصوصياتهم ومصالحهم. إن الوضعية الانتقائية المثالية واقعٌ مفروض، يمكن الوصول من خلاله إلى الأصول العامة للعدالة. إن الوضع الانتقائي المثالي لرولس من قبيل: حصول الإرادة العامة لدى الفرد، حيث يتجاهل الإرادة الخاصة التي تجنح نحو مصالحه، أو يضعها خلف ستار الجهل. إن الفرد في الوضع الانتقائي المثالي يشتمل على إرادة عامة، بمعزل عن الاهتمام بالخصائص والمصالح الفردية. وبهذا المعنى تكون الإرادة العامة والعقل الجماعي والمساحة العامة والوضعية الانتقائية المثالية بمعنىً واحد. وفي هذه الحالة يمكن الوصول إلى توافقٍ حول كلّ شيء، بما في ذلك الأسلوب الأخلاقي للوصول إلى أصول العدالة. إن الأفراد إنّما يمكثون في الوضع الانتقائي المثالي وستار الجهل عندما يكونون جاهلين بمصالحهم وخصوصياتهم، ويكونون مطّلعين على الوضع العام لجميع الناس ومصالحهم ورغباتهم. وهذا في الواقع هو ذات تحصيل الإرادة العامّة بمعنى الاتجاه العامّ. إن كل أصل يتمّ انتخابه في الوضع الانتقائي المثالي سيكون منصفاً وحيادياً. إن الفرد في هذه الوضعية لا يعلم ما إذا كان حرّاً أو عبداً، رجلاً أو امرأة، فارسياً أم تركياً. وهذا يعني أن هناك حضوراً للجميع في الوضع الانتقائي المثالي. وعلى هذا الأساس، حتّى إذا دار الحديث حول حقوق الحيوانات، لا يعلم الفرد ما إذا كان إنساناً أم حيواناً. إن معرفة واحترام حقوق الحيوانات في عصرنا ينشأ إلى حدٍّ ما من هذا الانتقاء الكامن خلف ستار التجاهل.

إن الوضعية الانتقائية المثالية من قبيل: «الوضعية الكلامية المثالية» في نظرية يورغن هابرماس. في الوضع الكلامي المثالي لن يكون هناك مجالٌ للعقل الأحادي والباحث عن الحقيقة في كلّ مورد من الموارد. في الوضع الكلامي المثالي يتجلّى العقل التفاهمي والارتباطي والتفاعل التفاهمي والارتباط الذهني التامّ. إن الوضعية

الكلامية المثالية هي وضعية الارتباط والتفاهم الكامل. إن هذه الوضعية هي التي تخرجنا من الوضع الأحادي. إن إقامة الوضعية الكلامية المثالية تمثِّل في الحقيقة شرط العدالة. إن فرض نموذج للعدالة من الخارج لم يخضع للتفكير في الدائرة العامة يؤدّي بالوضعية إلى الأحادية الذهنية، وحيث إن كل وضعية في أحادية الذهن واللغة تؤدي في نهاية المطاف إلى استخدام القوّة والإكراه فإن نفي تلك الوضعية يُعَدّ غير عادل. إن أصول العدالة إنما تكون حقيقية ومعقولة ومقبولة إذا كانت منبثقة عن التوافق العقلاني الحاصل من «الوضعية الكلامية والوضعية الانتقائية المثالية»، ففي هذه الوضعية نصل إلى أصول العدالة. وبطبيعة الحال فإن المراد من الوضعية الانتقائية المثالية وستار الجهل ـ كما تقدَّم توضيحه ـ ليس مجموعة أو طائفة من الناس أو منتخبيهم الذين يتحدّثون حول أصول العدالة، بل المراد هو المجتمع بأَسْره، حيث يمكنه أن يمكث في رؤية واحدة وأفق واحد خلف ستار الجهل بالنسبة إلى مصالحه الخاصة، بمعنى أن الناس إنما يكونون في الدائرة العامة والوضع الكلامي المثالي، بحيث كلّما اتسعت هذه الدائرة تصبح مساحة المصالح والرغبات غير المعقولة والإجبال والخصال الأحادية أضيق. ففي محضر دائرة العقل العامّ لا يمكن الدفاع عن الأهواء الخاصة أو طلب الجاه والسلطة بغير وجهٍ معقول. وفي الدائرة العامة نقوم في الحدّ الأدنى بإخفاء رغباتنا الخاصة خلف ستار التوجيهات العامة، وكما قيل: إن الرياء احترامٌ تبديه الرذيلة في حقّ الفضيلة.

وعليه، ففي تلك الوضعيات المثالية يمكن الوصول إلى أصول يقبلها كلّ أفراد المجتمع خلف ستار الجهل بمصالحهم الخاصة. ومن هذه الزاوية فإن الوضعية الانتقائية المثالية هي ذات الوضعية الكلامية المثالية في مجال العدالة.

وعليه نقول: ما هي أصول العدالة التي يجب اتخاذها فيما وراء ستار الجهل، وفي دائرة الإرادة والمساحة العامة، وبعيداً عن العلم بالرغبات والمصالح، والخصوصيات الخاصة بأصحاب القرار؟ إن أصحاب القرار مطَّلعون بشكل طبيعي على الخصال العامة واحتياجات الإنسان، كما يعلمون بإمكان اختلاف المصالح وعدم المساواة بين الناس. إن العدالة ـ بطبيعة الحال ـ إنما يمكن الحديث عنها إذا

أمكن أن يكون هناك اختلافٌ في المصالح وأنواع الانتفاع. وإن أوّل وأدنى أصل هو ـ كما تقدَّم أن ذكرنا ـ أن يكون للجميع دَوْرٌ في تعريف أصول العمل العادل، بمعنى أن ذات اتساع الدائرة العامة والوضع الكلامي والانتقاء المثالي يمثّل الشرط الأول في العدالة. إن العبارة التي استعملها رولس هي حقّ المساواة بالنسبة إلى الحرّية، وهذا هو المطلب الذي يبيِّنه بعبارةٍ أخرى إذ يقول: إن الحقّ للجميع في الحرّية يعني حقّ بيان وجهات النظر والآراء. إلاّ أن هذه الآراء ليست آراء خاصة، بحيث لا نمتلك الجرأة على بيانها في الملأ العام. وفي الوضعية الكلامية المثالية أو في دائرة العقل العامّ إنما يتقدّم ذلك الرأي الذي يمكن الدفاع عنه بواسطة اللغة العامّة وفي الملأ العام. إن العمل الذي نحبِّذه في خلواتنا الخاصّة (أي في دائرة مصالحنا) إنما يمكن جعله علنياً ومقبولاً ومبرّراً إذا أمكن الدفاع عنه في الملأ العام. إن الدائرة الخاصّة يجب أن تدلي باعترافها في محضر العقل العامّ، وليس في محضر العقول الذهنية الأحادية. وكلّما اتَّسع العقل العامّ تصبح الأغراض الخاصة والسلطوية والأنانية غير قابلة للدفاع.

الأصل الثاني للعدالة يعود إلى عدم المساواة. إن المسألة الأساسية في بحث العدالة هي أن نجعل عدم المساواة معقولة، ولكنْ لا يمكن القضاء على عدم المساواة. إن الفهم الخاطئ للعدالة يرى أن المسألة الأصلية تكمن في القضاء على عدم المساواة. إن عدم المساواة إنما تغدو معقولة ومبرَّرة إذا كانت إقامة كلّ عدم مساواة في مصلحة الجميع. إن عدم المساواة العادلة هي تلك التي يؤدّي رفعها أو تخفيفها إلى مفاقمة وضع الجماعات الدنيا في المجتمع نحو الأسوأ. وعلى هذا الأساس تتمّ مراعاة عدم المساواة التي لا يمكن اجتنابها، مثل: عدم المساواة في المكافآت والأرباح، ممّا يشكل حافزاً للعمل والنشاط. وحدها عدم المساواة المبرّرة والمقبولة هي تلك التي تكون في مصلحة الجميع؛ وأما غير هذا وما هو أبعد منه فلا يمكن القبول به. وعلى هذه الشاكلة فإن التوجيه العقلاني لعدم المساواة يحتاج إلى المساحة العامة والتوافق العقلي.

بالالتفات إلى ما تقدّم ذكره فإن البحث المعروف بالمساواة في الفرص لا يقدّم أي حلّ للوصول إلى العدالة. ثم أن بحث المساواة في الفرص يتضمّن رؤية طبيعية إلى العدالة، حيث يتجاهل الصبغة الأخلاقية والعملية والتوصيفية للعدالة. إن المساواة في

الفرص؛ بوصفها أصلاً في العدالة، لن تكون قابلة للتحقُّق أبداً، وبذلك تصبح المسألة متسلسلة. يمكن في مقطعٍ مفترض ـ كما في المجال الحقوقي ـ إقامة المساواة في الفرص، ولكنْ سرعان ما تتجلّى وراء هذه القضية مشكلة عدم المساواة الاقتصادية أو السياسية. وتكمن المشكلة الرئيسة في أن الناس منذ ولادتهم يجدون أنفسهم في وضعية عدم المساواة في الفرص، فلا نصل إلى نقطة الصفر أو خط السباق والعزيمة أبداً. إن الأشخاص منذ البداية كانو يعانون ـ من الناحية الوراثية والتربية الأسرية والواقع الطبقي وما إلى ذلك ـ من عدم المساواة في الفرص والإمكانات. لا يمكن الوصول إلى نقطة التساوي والقول: من الآن فصاعداً ستكون جميع أنواع عدم المساواة استحقاقية. إذن هناك مجموعة معقّدة من عدم المساواة التي هي نتاج العوامل الاتفاقية. وفي بحث العدالة ـ بوصفه بحثاً أخلاقياً ـ لا يمكن ولا ينبغي أخذ العوامل الاتفاقية والطبيعية بنظر الاعتبار، أو العمل على حذفها في الواقع، إنما الشيء الوحيد الذي يمكن القيام به هو أن نتجاهل عدم المساواة الناشئة من الصدفة؛ إذ لا نستطيع أن نفعل شيئاً بشأنها. يجب تجاهل جميع العناصر الاتفاقية المؤثِّرة في مختلف أنواع استفادة الأشخاص فيما وراء ستار الجهل، وأن نحافظ على مجرّد عدم المساواة المبرّرة والتي سينتفع بها الجميع على كل حال. إن الإرادة العامة المنضوية ضمن الوضعية الانتقائية والكلامية المثالية إنما يمكنها في خصوص هذه المسألة أن تعمل على التعقل والتحليل بشكلٍ مؤثِّر.

والآن يمكن لنا أن نأخذ الوجوه التي ذكرتموها على أساس الأصول التي تحدَّثنا عنها بنظر الاعتبار. ففي ما يتعلَّق بالعدالة الأخلاقية، طبقاً للأصل الأوّل من العدالة ـ والذي نعني به الحقوق المتساوية للجميع في الحرية ـ، إنما تكون الأصول الأخلاقية والقِيَم عادلة إذا تحققت ضمن الوضعية الكلامية الحرّة، وفي دائرة العقل العامّ. وعليه فإن الأخلاقيات الأحادية التي يتمّ تحميلها وفرضها من قِبَل أصحاب السلطة تكون منافية للعدالة من تلقائها. وفي المجال السياسي إنما تتحقّق العدالة إذا قامت المؤسّسات السياسية بتقسيم مصادرها وقِيَمها على أساس ذينك الأصلين، أي **أوّلاً**: أن يكون للجميع دَوْر في تعريف العدالة السياسية بهذا المعنى، وعلى هذه

الشاكلة تكون أصول التوزيع في دائرة العقل العام قابلة للدفاع والقبول. **وثانياً**: أن يكون عدم التساوي في هذه الدائرة معقولاً ومبرّراً، بمعنى أن يكون في مصلحة الجميع. فمثلاً: إن عدم التساوي في المناصب التي تعتبر شرطاً في استمرار عمل الدولة إنما يكون مقبولاً ما دام معقولاً ومبرّراً في دائرة العقل العام. يجب أن يتضح أن الأسلوب الشائع في توزيع المصادر هو لمصلحة الجميع، وهذا الأمر إنما يجب إحرازه في فضاء حرّية التفكير؛ ليتمّ التوصل إلى التوافق في نهاية المطاف.

وفي مورد العدالة القضائية يقال عادةً: إن القاضي العادل هو الذي يحكم بشكل حيادي، وعلى أساس الضوابط والقوانين. إن القانون الذي لا يمتلك جذوراً في الدائرة العامة، والذي يكون من طرفٍ واحد، يكون مظهراً لانعدام العدالة. إن العدالة القضائية تعني العدالة التنفيذية، وهي بدَوْرها تمثِّل جزءاً من قضية أكبر، ونعني بها عدالة القوانين. وقد قال (هايك): ليس كل دستور حكومي قانوناً. فهو يرى أن القانون إنما هو نتاج تكامل أخلاقي للمجتمع، وليس من وضع وتأسيس وإرادة الدولة.

۞ ينطلق فون هايك من الأنظمة التلقائية، وتعمل هذه الأنظمة بدَوْرها على تنظيم العلاقات والأواصر الاجتماعية الموجودة في السوق. وإنّ كل تدخُّل من خارج السوق، من قبيل: تدخل الدولة، يُعَدّ إخلالاً في المجالات الاقتصادية الناشئة من تلك الأنظمة. وهو بشكلٍ عامّ يرى في قوانين الدولة ضرباً وتدميراً للأنظمة التلقائية التي تؤدّي ـ في أكثر حالاتها تطرُّفاً ـ إلى إلغاء الدولة. وبطبيعة الحال فإنه ـ خلافاً لتصوُّر مناوئيه ـ لا يرى في هذه الحالة فوضوية.

بشيريه: صحيحٌ. إن هايك يعمل على بيان حدود قدرة العقل على الطريقة الكانْتية. ومن وجهة نظره فإن الذهن ـ بطبيعة الحال ـ تابعٌ لبعض القواعد، ولكنْ ليس بالإمكان فهمها. وعليه لا يمكن التنبُّؤ بتطوّر الذهن والتاريخ، ومن هنا يستحيل اتخاذ موقف خارجي تجاه المجتمع من الناحية المعرفية والأبستيمولوجية. إن النظم الاجتماعي ليس من نتاج العقل، وعليه لا يمكن التخطيط في مورد المجتمع. إن الحضارة ليست حصيلة التخطيط، بل هي نظامٌ ذاتي وتلقائي. وفي هذا البين يكون

السوق بنفسه نظاماً معرفياً وضامناً لأخذ المعرفة العامة المبعثرة في كافّة أنحاء المجتمع بنظر الاعتبار. ومن هنا يكون أيّ تخطيط مخالفاً للنُّظْم التلقائي ومضرّاً بالحرّية. وبطبيعة الحال فقد سبق لي أن وجّهتُ نقداً على العدالة عند فون هايك. وهنا أعيد القول بشأن العدالة الاقتصادية، وهو أن العدالة إذا كانت مؤسّسة أخلاقية واجتماعية وغير طبيعية فعندها ستكون على خلاف النُّظْم التلقائي. إن الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية الراهنة لم تعُدْ تلقائية، ولا يمكن أن تكون كذلك. وقد سبق لنا أن ذكرنا ـ بطبيعة الحال ـ أن عدم المساواة من لوازم تطوُّر المجتمع. إن الوصول إلى عدم المساواة مع الآخرين يمثِّل واحداً من دوافع عمل ونشاط الأشخاص. فإذا كان من المقرَّر أن يكون الجميع متساوون، على الرغم من السعي والنشاط، سوف ينتفي الحافز نحو العمل. إن الدافع الأصلي للإنسان هو الأفضلية، وليس التساوي. وعلى أيّ حالٍ فإن للعدالة أصلاً أخلاقياً وإنسانياً، وليس طبيعياً. إلى أين يؤدّي النُّظْم التلقائي الطبيعي في السياسة؟ هل ينتهي إلى غير الاستبداد والدكتاتورية والسلطوية؟ إن الديمقراطية وحكم القانون قيدٌ نضعه على النُّظْم التلقائي للسياسة. ويمكن قول الشيء نفسه بشأن السوق والاقتصاد أيضاً. إننا في العدالة نتجاوز حدود الطبيعة.

وفي مورد العدالة في العلاقات الدولية هناك لجون رولس في هذا الخصوص بحثٌ يقوم على أن ممثِّلي الحكومات يتَّخذون القرارات خلف ستار الجهل وعدم الاطّلاع عن الوضعية الخاصة لبلادهم. وبالتالي يبقى عدم المساواة الناشئ من الصدف غير مرئيّ، وهذا هو شرط العدالة الدولية. وبطبيعة الحال إن هذه الوضعية الانتقائية المثالية في مجال العلاقات الدولية مثالية، وبعيدة كل البُعْد عن الوضع الموجود. إلاّ أن النقطة التي يجب إضافتها إلى أبحاث رولس هي أن هذه الوضعية الانتقائية لا يمكن أن تتبلور حول المجامع الحكومية الدولية فقط، بل إن شرط تحقّقها يكمن في المساحة الدولية العامّة. وأخيراً فإن حركات من قبيل: البيئة، ونزع السلاح، وحقوق الإنسان، وما إلى ذلك، قد لعبت أدواراً هامّة في توسيع الرقعة العامة على المستوى الدولي والحركة نحو الوضع الكلامي الأفضل. ومع اتساع الرقعة العامة في المجال

الدولي لا يمكن للدول؛ بوصفها مالكة للمصالح الوطنية الخاصّة وعناصر الإجبار، أن تكون فارسة الميدان الوحيدة في المساحة الخاصة.

❁ بالالتفات إلى أن مؤسّسات السلطة تنشط في الساحة الدولية، ومن خلال تحكيم العلاقات الاقتصادية ـ الاجتماعية، والحفاظ على هذه العلاقات على أساس السلطة والسيطرة على الأفكار العامّة، وحتّى الخطاب العام بواسطة الأقمار الصناعية والكامبيوتر وما إلى ذلك، كيف تصل فكرة العدالة إلى الساحة العامة؟ وفي الأساس كيف ترَوْن دَوْر هذه العلاقات في بلورة العدالة في المناسبات الدولية، بالالتفات إلى ذلك البحث الذي ذكرتموه؟

بشيريه: لا تختلف ماهية الوضع الطبيعي لدى توماس هوبز ـ سواء في جانبه السياسي أو في شكله الاقتصادي ـ في المجال الدولي من حيث النتائج. فكلا الموردين يشكّل مانعاً يحول دون اتساع الرقعة العامة في هذا المجال. إن السلطة تقضي على شفافية الرقعة العامة والمجتمع المدني، وتحول دون التفاهم الذهني الدولي. وبحَسَب المصطلح يمكن مشاهدة حركتين على المستوى الدولي: **الأولى**: في ناحية المنظومة؛ **والأخرى**: في ناحية عالم الحياة، من قبيل: التشكيلات العسكرية والسياسية والاقتصادية من جهةٍ، والحركات المعارضة والتيارات الإصلاحية من جهةٍ أخرى.

ولنَعُدْ إلى السؤال الأول، يمكن توظيف هذين الأصلين في مورد العلاقات الأُسَرية أيضاً. **الأوّل**: إن معيار العدالة يجب أن لا يكون أحادياً ومن طرفٍ واحد وغير مبرهن؛ **والثاني**: أن يكون عدم التكافؤ والمساواة ـ كما في توزيع الأرباح والمكاسب وإمكانات الأسرة وتخصيصها على سبيل المثال ـ لمصلحة الجميع، وبذلك تغدو معقولة. وإن العدالة في الإلهيات ـ كما سبق أن ذكرنا ـ أحادية أيضاً، وإنما يحرز الشرط الأول للعدالة إذا ارتبط مع الذهن العامّ في جميع العصور. وعلى حدّ تعبير هيجل[٩]: عندما يتمّ التعرّف على الله بوصفه روحاً حرّة ستكون هذه الحالة ممكنة. وبعكس ذلك في الأديان الجوهرية، من قبيل: الهندوسية، حيث يكون الله والأمور الجزئية منفصلة عن بعضها بشكلٍ كامل. إن الله الواحد يطرد التعدُّدية عن ذاته، وإن عالم الكثرة محرومٌ من النُّظْم العقلي، وهو عرضةٌ للأهواء فقط. عندما يكون

الله جوهراً غير متعيّن ينفصل ارتباطه بالعالم؛ وأما عندما يفهم الله بوصفه روحاً حرّة وانضمامية يحصل عقل الإنسان على مكانته. وبعكس ذلك في الدين الجوهري، حيث يكون العالم ـ بوصفه مخلوقاً إنسانياً ـ مساحة مرسلة ومتروكة، وهي تابعة لمجرد اللطف الإلهي. إن الإنسان مجرّد عبد لله، وهنا سوف تكون العدالة أحادية بطبيعة الحال. إن تصور الأديان المختلفة بشأن الله يحدِّد المساحة والموقع الذي يمكن لعقل الإنسان أن يشغله. عندما يتمّ اعتبار الله بوصفه روحاً حرّة عندها يُعَدّ العقل وجزئية الإنسان واحداً من تفصيلاته ودقائقه.

❁ إن الدين ـ طبقاً لنظريّة ـ يدعو إلى ما تفهمه الذهنية العامة وتراه عادلاً، وليس العكس. وفي الحقيقة إن الأحكام والقواعد الفقهية يجب أن تتطابق مع الذهنية العامة. وطبقاً لهذه الرؤية ننتقل من التفكير الكلامي الأشعري إلى التفكير العقلاني المعتزلي. إذن العدالة بحثٌ ما فوق ديني، بمعنى أن ما هو عادلٌ يقول به الدين، لا أن ما يقوله الدين يكون عادلاً بالضرورة. وبعبارةٍ أخرى: إن العدالة تقع في سلسلة علل الأحكام، وليس في سلسلة معلولاته.

بشيريه: في الحقيقة هو ذات بحث الديالكتيك الهيجلي في الدين المطلق. وبشكل عامّ فإن تصورنا بشأن الله له تأثيرٌ مبين على تصوّرنا بشأن الفرد والمجتمع.

❁ أين مكمن الفرق بين نظرية جون رولس وفريدريش هايك؟

بشيريه: كما أشرتُ سابقاً، إن نظرية فريدريش هايك نظرية طبيعية، ولا يرتضي القول بأن العدالة مؤسّسة اجتماعية أو مسألة أخلاقية؛ في حين أن العدالة من وجهة نظر جون رولس عملٌ أخلاقي وعقلاني، ومؤسّسة يجب أن تقوم على أساس حكم الأخلاق والعقل. وهو يرى أن الفرد يتعرَّض طوال حياته إلى أنواع من عدم المساواة الناشئة من العوامل الاتفاقية والطبيعية، إلاّ أن الوصول إلى أصول العدالة بحاجة إلى اللجوء إلى الوضعية الانتقائية المثالية. إن العدالة إنما تتحقّق ـ مثل سائر المؤسّسات الإنسانية الأخرى، من قبيل: السياسة وغيرها ـ بحكم القفز فوق الطبيعة.

❁ لو رأينا دَوْراً للعلاقات الاقتصادية / الاجتماعية في تحقُّق مفهوم العدالة ـ كما التفت إلى ذلك بعض المنظِّرين، من أمثال: (كارل ماركس)[١٠] ـ قد يتبلور في

أذهاننا مفهوم غير عادل، بمعنى أن تكون له صبغة طبقية وبرجوازية. فبالالتفات إلى هذه العلاقات الاقتصادية الاقتصادية / الاجتماعية الخاطئة كيف ننتقل إلى الذهنية الجماعية والأصل الأوّلي لجون رولس؟

بشيريه: إن انعدام المساواة مستمرٌّ في المجتمع البشري، وتكمن المسألة الأساسية في أن نجعل ذلك أمراً معقولاً ومقبولاً في مسرح العقل الجمعي. ولكنني بطبيعة الحال لا أروم إيجاد المبرِّر السياسي والأيديولوجي لعدم المساواة، كما أن الغاية النهائية تهدف إلى رفع جميع أنواع عدم المساواة، باستثناء تلك التي يكون الحفاظ عليها في مصلحة الجميع. ويبدو لي أن جوهر نظرية ماركس لا يختلف عمّا ذكرناه. إن الأصول التي ذكرناها تتعلّق بعدم المساواة في جميع الأنظمة. فحتى عندما يقوم نظام اشتراكي أو شيوعي، وعلى فرض زوال الأنواع الفاحشة من عدم المساواة في عصر الرأسمالية بواسطة وسائل السلطة السياسية، مع ذلك ستبقى مسألة عدم المساواة والعدالة على حالها. وهنا تصبح مسألة العدالة أكثر دقّة وأشدّ تفلسفاً. فإذا لم يكن المراد من الاشتراكية حكم الدولة المقتدرة أو الشمولية، ولم تكن القرارات أحادية تصدر من قبل الحزب الشيوعي الحاكم، ولا وجود لرأيٍ مسيطر من قِبَل المستنيرين أو الطبقة الحاكمة، بل المراد طريقة أكثر ديمقراطية من الديمقراطية البرجوازية، وتحافظ على عنصر حرّية المذهب في عصر النضال الديمقراطي، عندها ستكون الاشتراكية بمعنى المساحة العامة والمفتوحة للوضعية الكلامية المثالية، حيث تكون الإرادة العامة هي السائدة فيها. كما أن بحث يورغن هابرماس هو في الأساس تعبيرٌ عن نظرية ماركس. فالمجتمعات الرأسمالية حالياً، والتي يُطلق هو عليها مصطلح «المنظومة»، أي الأبعاد الخاصّة والمظلمة للمصلحة والسلطة والأيديولوجيا، تعمل على مقاومة البيئة والمساحات العامة والجماعية، وتضرّ بها. وعلى هذا الأساس فإن المنظومة تحول دون وصولنا إلى الوضعية الكلامية المثالية، وأما أن نقول بأن كلّ نظرية يتمّ تقديمها في باب العدالة داخل هذه المنظومات بوصفها بناء مقيّداً بمقتضيات هذه المنظومة، وأنه لن يخرج من متنها المنطقي، فيبدو غير صحيح. وبهذا الوصف تزول أيّ إمكانية للنقد، في حين أن النقد الأساسي

ممكنٌ. يضاف إلى ذلك أنه تمّ في ظلّ هذه الأنظمة تقديم نظريات متنوّعة للعدالة، من قبيل: رولس وهايك، اللذين يختلفان عن بعضهما اختلافاً جَذْرياً. كما أن ماركس نفسه كان يطرح نقده الراديكالي في صُلْب الرأسمالية الليبرالية للقرن التاسع عشر الميلادي. وعلى أيّ حال إن نفس طرح بحث العدالة يستلزم نقد الوضع المستقرّ والعبور عليه. إن المسألة الأساسية ـ كما سبق أن ذكرنا ـ هي توفير ظروف إمكان المشاركة الجماعية، بمعنى الذهنية العامة في تعريف أصول العدالة بوصفها شرطاً أوّلياً للعدالة. وأما إذا كان مرادكم من السؤال هو كيف يمكن للذهن العامّ أن يتحرَّر من قيود المنظومة ونظام عدم المساواة؟ فهذه المسألة بطبيعة الحال في غاية الأهمّية. وفي حدود علمي لا أرى أن الإطار النظري لرولس كان يستوعب طرح مثل هذا السؤال. وأما يورغن هابرماس فقد تحدَّث في هذا الشأن. ولكي نصل إلى الإمكان العقلي والتفاهمي والوضعية الكلامية المثالية يجب توسيع رقعة القدرات الكلامية، وهذا يستلزم دائرة عامة. وشرط هذا التحوُّل يكمن في إزالة الشوائب الأيديولوجية والمصلحة والإجبار عن الدائرة العامة. عندما تتَّسع رقعة العقلانية العامة لا يمكن لأيديولوجية الإجبار والمصلحية الأنانية أن تظهر إلى العلن بكلّ بساطةٍ، وسوف تضطر بالتدريج إلى الانسحاب، وتقبل الهزيمة. فعندما تبزغ شمس العقل والحجّة والمساحة العامة تنحسر ظلمة السلطة والمصلحة الخاصة.

مرجعيّة الفهم الزمني للعدالة دينيّاً

❁ هل تعرَّض مفهوم «العدالة» للتحوُّل والتغيير على طول التاريخ الثقافي للبشر، أو اختلفت مصاديقه؟ وعلى أيّ حال هل «العدالة الاجتماعية» طبقاً لفهمنا له في تلك الأزمنة موردُ تأييد الدين وتوصيته؟

غني نجاد: إن التعريف الصوري للعدالة ومفهومها العقلانيّ، على نحو ما كان مطروحاً من قِبَل الفلاسفة الإغريقيين قديماً، كان منذ ذلك الحين وإلى هذه اللحظة هو المبنى الرئيس لجميع الأبحاث والنقاشات حول العدالة تقريباً. لقد عمد أرسطو استناداً إلى الركن الأساسي للعدالة عند الإغريق ـ أي أصل «التناسب الطبيعي» ـ إلى

القول بشكلين من أشكال العدالة في العلاقات الاجتماعية بين الناس، وهما: العدالة التوزيعية؛ والعدالة التعويضية. والعدالة من النوع الأوّل تعكس كيفية توزيع المصادر والمواهب بين أفراد المجتمع، والعدالة من النوع الثاني ناظرةٌ إلى كيفية التعاطي بين طرفي التبادل. إن العدالة التوزيعية ـ من وجهة نظر أرسطو ـ إنما يكتب لها التحقُّق إذا تمّ تحديد سهم كلّ واحدٍ من أفراد المجتمع بحَسَب منزلته واستحقاقه. والعدالة التعويضية تعني أن كلّ مبادلة يجب أن تكون في الوقت نفسه معاملة، بمعنى أن ما يُعْطَى يجب أن يكون مساوياً لما يُؤْخَذ. إن هذين المفهومين للعدالة كانا هما الحاكمين والسائدين في التفكير البشري، منذ قرون متمادية وحتّى بداية المرحلة الجديدة، ولا سيَّما في العصور الوسطى في أوروبا. وقلّما تجرّأ شخص على التشكيك فيهما. ولكنْ مع بداية التفكير الموضوعي الجديد تمّ توجيه النقد إلى الكثير من المباني الفكرية لأرسطو، ومنها: أفكاره في خصوص العدالة، وإعادة تقييمها مجدَّداً. وعلى الرغم من مضيّ ما يزيد على الألف سنة من الأبحاث حول «القيمة العادلة» على أساس أصل التساوي الأرسطي في التبادل، إلاّ أنها واجهت في نهاية المطاف طريقاً مسدوداً، بحيث وصلت جماعةٌ من المتألّهين المسيحيين، ولا سيَّما اليسوعيين منهم، إلى نتيجة مفادها عدم إمكان تقديم تعريف مضموني للقيمة العادلة، وإن حساب وتعيين مثل هذه القيمة من قِبَل المقامات الديوانية (الحكومية) غير ممكنٍ. فقد ذهبوا إلى عدالة القيمة التي تتمّ في تبلورها في السوق «قواعد اللعبة»، بمعنى أن لا يتمّ إعمال النفوذ والتأثير في تعيينها على خلاف العُرْف السائد والقوانين الحاكمة. إن عطف الاهتمام على قواعد اللعبة (الحياة الاجتماعية) ـ بَدَلاً من التأكيد على نتائجها ـ يعمل على بلورة أحد الخصائص الهامة للتحوُّل في مفهوم العدالة. إن هذا التحوّل يشمل مفهوم العدالة التوزيعية أيضاً، بمعنى أن العدالة بَدَلاً من أن تكون مهتمّة بتعيين سهم كل واحد من أفراد المجتمع، يتمّ تصوّرها في الغالب بما هي ناظرة إلى كيفية القيام بـ «لعبة» التوزيع والقواعد الحاكمة عليها. إن «حكومة القانون» بوصفها طموحاً أساسياً للثورات المخالفة للاستبداد في المرحلة الحديثة (الثورة الإنجليزية الكبرى في نهاية القرن السابع عشر، والثورة الفرنسية، ونهضة الاستقلال الأمريكية في نهاية

القرن الثامن عشر)، تقوم في الواقع على مثل هذا المفهوم من العدالة. يرى المفكّرون في المرحلة الجديدة أن الاستبداد وفرض الإرادة والعقيدة، وبشكلٍ عامّ نفس الحرية والاختيار الفردي، من أبرز مصاديق الظلم، وأن الطريق الوحيد لرفع هذا الظلم وإقامة العدالة يكمن في أن تكون جميع الإرادات الفردية ـ بغضّ النظر عن مقامات ومنازل أصحابها ـ تابعةً لقواعد وقوانين عامة، يكون الجميع متساوين في ظلّها. وبطبيعة الحال يجب عدم اعتبار هذا التحوُّل في مفهوم العدالة مساراً أحاديّاً لا يمكن التراجع عنه؛ لأن مفهوم العدالة التوزيعية وإنْ كان يحتجب في مرحلة من التجدُّد تحت شعاع المفهوم الجديد للعدالة بشكلٍ مؤقّت، إلاّ أنه ـ بسبب جذوره العريقة والمتينة المغروسة في أعماق الثقافة البشرية ـ يعود إلى الظهور من جديدٍ بأشكال مختلفة. إن «العدالة الاجتماعية» تمثِّل مصداقاً للظهور المتكرِّر لمفهوم العدالة التوزيعية الضارب في العراقة والقِدَم.

ويبدو أن مصطلح العدالة الاجتماعية قد استُعمل للمرّة الأولى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، إلاّ أن شيوع هذا الاستعمال على نحو القطع واليقين كان في القرن الراهن [أي القرن العشرين الميلادي]. في الواقع إن العدالة الاجتماعية تمثِّل الشعار الأصلي لجميع الأيديولوجيات والثورات الاشتراكية وشبه الاشتراكية. يقول الاشتراكيون في نقدهم للمجتمع البرجوازي أو النظام القائم على حكم القانون (الليبرالية): إن العدالة المنشودة في هذا النظام إنما تخصّ ناحية خاصّة من الحياة السياسية، أي إنها ناظرة إلى إلغاء إمتيازات الطبقات الارستقراطية، وتشريع المساواة للجميع أمام القانون، ولا يكون هناك موضعٌ فيها للمسألة الاجتماعية الهامة الأخرى، ونعني بها الإجحاف وعدم المساواة الاقتصادية (الربحية) بين الأفراد والطبقات المختلفة في المجتمع. يذهب الاشتراكيون إلى الاعتقاد بأن العدالة السياسية (بمعنى مساواة الجميع أمام القانون) وإنْ كانت ضرورية، إلاّ أنها غير كافية، ويجب تعزيزها بالعدالة الاقتصادية والاجتماعية أيضاً. وبعبارةٍ أخرى: إنهم يذهبون إلى الاعتقاد بأن الحرّية السياسية (التحرُّر من قيود الاستبداد)، دون الحرّية الاقتصادية (التحرُّر من الأضرار والقيود المعاشية)، عبارةٌ عن شكلٍ من دون محتوى، وعليه ما لم تتحقَّق

العدالة الاجتماعية (الاقتصادية) لن يُكْتَب التحقُّق للعدالة بمعناها الحقيقي. والمسألة الهامّة التي يتمّ تجاهلها في أغلب الموارد هي أن العدالة الاجتماعية على الرغم من قربها الكبير من العدالة التوزيعية، وكونها في الواقع نسخة جديدة عنها، إلاّ أن هناك بينهما ـ في الوقت نفسه ـ اختلافات جوهرية من الناحيتين المفهومية والمصداقية. إن المفهوم القديم للعدالة التوزيعية يقوم على سلسلة تراتبية ـ أو «طبيعية» ـ للمجتمع الذي يحتلّ فيه كلّ واحد من الأفراد مرتبة معيّنة، والعدالة في الحقيقة تعني التناسب بين الحياة الواقعية والمنزلة «الطبيعية» للأفراد والطبقات الاجتماعية. في حين أن العدالة الاجتماعية مفهومٌ جديد، وإن فرضيته الأولى عبارة عن مساواة جميع أفراد المجتمع أو تصوّر أفراد المجتمع بحيث لا يكون فيه أيّ ارتباطٍ طبيعي أو سلسلة مراتب بين الأفراد الذين يتكوَّن منهم المجتمع. وعلى هذه الأساس لا يمكن إطلاق مفهوم العدالة الاجتماعية على المجتمعات التقليدية ذات التركيبة القبلية والطبيعية. لو أمكن في مجتمع تقليدي أن يكون للعدالة التوزيعية مضمون محدّد بشكلٍ وآخر قائم على المعايير المنبثقة عن التراث فإن هذا الأمر غير ممكن بالنسبة إلى المجتمع الحديث، وفي خصوص مفهوم العدالة الاجتماعية؛ إذ لا مكان للتراث في هذا المفهوم من العدالة.

إن العدالة الاجتماعية ناظرةٌ إلى التوزيع «العادل» للإمكانات والثروة بين الأفراد الذين يتمتَّعون ـ طبقاً للتعريف ـ بحقوق متساوية. والسؤال هنا: ما هو المعيار الموجود للعدالة في التوزيع؟ من الواضح أن التقسيم المتساوي بين جميع الأفراد لا يمثِّل حلاًّ؛ وذلك لاختلاف الأفراد في الكفاءة والقوّة والسعي والذوق والمزاج والحاجة وما إلى ذلك. وفي مثل هذه الأوضاع فإن العدالة تستلزم معرفة التفاصيل المرتبطة بخصائص وصفات جميع الأفراد. ومن الواضح أن جمع معلوماتٍ من هذا القبيل في المجتمعات الميليونة الكبيرة الراهنة أمرٌ مستحيل بكلّ ما للكلمة من معنىً. ولو افترضنا جَدَلاً إمكانية جمع مثل هذه المعلومات فإننا مع ذلك سنواجه معضلة مستعصية تتمثَّل في معيار العدالة التي تحظى بقبول الجميع؛ إذ قد يكون لدى كلّ شخص ـ استناداً إلى منهجه الفكري ومنظومته القِيَمية والأخلاقية ومزاجه الخاصّ ـ معياره الخاصّ المختلف عن الآخر. ومن هنا فإن مفهوم العدالة الاجتماعية، على الرغم

من التصوُّر العام، مفهومٌ ذهني وعائم للغاية، بحيث لا يمكن أن نرى له مضموناً خارجياً ومحدّداً. ومن ذلك، على سبيل المثال: يقال في الغالب: إن العدالة الاجتماعية تستلزم تقليص شرخ الدَّخل بين الأفراد والطبقات الاجتماعية، ولكنْ لا أحد يعمل على بيان المقدار والحجم المطلوب في هذا التقليص. والمسألة الهامّة الأخرى هي أن آليات توزيع الأرباح والثروات ليست مستقلّة عن نظام إنتاج الثروة، وفي أغلب الموارد تترك سياسات التوزيع المجدّد للدخل تأثيراً تقليلياً على مسار إنتاج الثروة. وبذلك ينتقض الهدف من التوزيع العادل، أي ارتفاع الحصص القليلة من المداخيل؛ بسبب انخفاض مستوى إنتاج الثروة على المستوى العملي.

بشيريه: رُبَما أمكن القول: إن مفاهيم النموذجين الرئيسين الحاكمين والمهيمنين على التفكير والفلسفة السياسية على طول التاريخ قد تركت بظلالها على مسألة العدالة أيضاً. عندما يتمّ اعتبار الظواهر الاجتماعية والدولة ـ على طبق النماذج الطبيعية ـ مجسّدة وتابعة لنظم طبيعي وتكاملي فإن مفهوم العدالة إنما يكتسب معناه في تطبيقه على هذه المنظومة. ففي هذا النموذج، في الأفكار الأصلية لقدماء الإغريق ـ على سبيل المثال ـ، حيث يكون النظم «الطبيعي» عادلاً، فإن العدالة إنما تكتسب معناها ومفهومها بوصفها صفةً لعمل فرديّ، من قبيل: عمل الحاكم أو القاضي. إن الفلاسفة ـ من وجهة نظر أفلاطون ـ سوف يقومون بعملٍ عادل؛ لأنهم يقدِّرون النَّظْم والتوزيع الطبيعي للطاقات والقابليات بين الطبقات.

وفي مقابل ذلك الحاكمُ الظالم في الحكومات الطاغوتية؛ لأنه يعمل على إشاعة الفوضى والخراب، ويقضي على الحالة الطبيعية، أو في الحكومات الديمقراطية، حيث تقع مقاليد المجتمع بيد الجهّال. وأما في النموذج الميكانيكي، أي عندما تكون الدولة والمؤسّسات السياسية آلية ونتاج التأسيس والوضع، فسوف يتغيَّر معنى العدالة، ويتَّجه بحث العدالة إلى الوضعيات. والآن يمكن السؤال: هل المجتمع عادلٌ أم لا؟ وهنا حيث نقول: إن المؤسّسات الاجتماعية وضعية يمكن لنا أن نتساءل: هل تمّ تأسيسها بشكلٍ جيّد، أو هل يمكن تأسيسها بشكلٍ أفضل؟

❁ نعلم أنه طبقاً لرؤية فلاسفة اليونان، من أمثال: أفلاطون وأرسطو، كان

العالم يقع ضمن منظومة هندسية، وكانت عدالة وعدم عدالة كلّ شيء رهناً بموضعه في تلك المنظومة الهندسية. ومن هنا كانوا يفسِّرون العدالة بأنها وضع كلّ شيء في موضعه. وفي المرحلة الجديدة تمّ تقويض هذه الرؤية، ودخلنا في وضعٍ جديد. فكيف يتم تصوُّر العدالة في هذه الحالة؟

بشيريه: في هذه الوضعية ـ بغضّ النظر عن النظريات المختلفة في العصر الجديد ـ تُعَدّ العدالة منظومة اجتماعية وأخلاقية يمكن العمل على تأسيسها. وبعبارةٍ راديكالية: لا تفهم العدالة في عدم المساواة الطبيعية، بل في المساواة على المستوى المقدور. وإن ذات مفهوم العقد الاجتماعي في العصر الجديد ـ كما سبق أن أوضحتُ ـ يمثِّل شرطاً أوّلياً للعدالة بمعنىً من المعاني. إن العمل بالعقد الاجتماعي وجميع تَبعاته في مورد إيجاد المحدوديات أو عرض الإمكانات عادلٌ. وفي عصر التنوير والرقيّ ظهر تصوّر للمجتمع الأفضل والعقد الاجتماعي، وقد ذهب الظنّ إلى إمكانية تطبيقه من الناحية العملية. فقد ذهب التصوُّر إلى أن بمقدور الإنسان التغلّب على الطبيعة، وأن يعمل ـ من خلال مفاهيم من قبيل: العقد الاجتماعي والحرّية والمساواة، ممّا كان يُعَدّ من عناصر المجتمع المتجدِّد ـ على تأسيس مجتمعٍ عادل. وعلى أيّ حال فالمسألة هي أن العدالة لم تَعُدْ مفهوماً طبيعياً، بل هي مفهومٌ متحوِّل. حيثما يكون النموذج السياسي طبيعياً فإن بحث العدالة بدَوْره سوف يصبح بحثاً غير تأسيسي. كما أن النُّظْم التلقائي في نظرية هايك يشتمل على مثل هذه النتيجة أيضاً، فهو يقول: لا يمكن القول بشأن المجتمع والوضعيات: إنها عادلة أم لا؛ لأن الوضعيات ليست حصيلة العمل الواعي للإنسان، وإنما يمكن وصف العمل بأنه عادل أو غير عادل إذا كان واعياً.

السياسة ودورها في تحوّلات العدالة

❁ كيف تقيِّمون دَوْر الأفكار السياسية في جعل مفهوم العدالة متحوِّلاً؟ ففي الأفكار السياسية القديمة، السابقة لـ (ميكافيلي)[11]، كانت العدالة تلعب دَوْراً محورياً، وأما في المرحلة الجديدة فأصبح الدَّوْر المحوري من نصيب القوّة والسلطة، بمعنى أنك إذا انتهجت العدالة فسوف تفقد السلطة. فهل تشاهد تحوُّلاً في هذا الشأن؟

بشيريه: في تاريخ التفكير السياسي ظهرت تصوُّرات متنوِّعة بشأن ماهية وآلية العمل الخاصة بالسياسة. وفي الأفكار السياسية الخاصّة بالمرحلة الإغريقية كان هناك فهمٌ أخلاقي للسياسة. إن السياسة وسيلة لجعل الحياة أخلاقية، وكانت السياسة تُعَدّ حدّاً وَسَطاً بين الفضيلة والعدالة. وعلى هذا الأساس فإن بحث العدالة يقع في صلب الفهم الأخلاقي للسياسة. وفي مرحلةٍ أخرى في الغرب، في التفكير السياسي الرومي شاع فهمٌ حقوقي عن السياسة، وكان البحث الأصلي يدور حول كيفية بيان حدود وظائف ومسؤوليات وحقوق الإمبراطور والكنيسة تجاه بعضهما البعض. إن بحث العدالة هنا جزئيٌّ، ويقتصر على رعاية قوانين الكنيسة التي تمثِّل الدين. وكما سبق أن ذكرنا إن الفكر السياسي في العصور الوسطى لم يقِفْ عند ذلك الحدّ، وبعد تأزُّم العلاقة بين الكنيسة والدولة ظهر الاعتماد على الناس بوصفهم ركيزةً ثالثة، ومن خلال هذا الاعتماد تبلور البحث عن الحقوق الطبيعية للناس ورعاية هذه الحقوق من قِبَل الحكام. وبالتالي فإننا نرى أن عنصر العدالة ليس غائباً تماماً.

في المرحلة الثالثة من تحوُّل التفكير السياسي أضحَتْ الغلبة لفهمٍ إداري عن السياسة. فمنذ عصر ميكافيلي أصبحت السياسة تُفْهَم بوصفها وسيلة لحسن إدارة المجتمع والحفاظ على السلطة السياسية، وتحوَّلت السياسة إلى علم النجاح. إن قبطان سفينة السياسة لا يحتاج إلى أخلاق؛ لأنه لا يبحر باتجاه ساحل الفضيلة، وإنما ينحصر كلُّ هَمِّه بإيصال ركاب السفينة إلى المرفأ سالمين، بعد إنقاذهم من العواصف والموجات العاتية. وعليه فإن السياسة ـ طبقاً لهذا الفهم ـ تنفصل عن الأخلاق. أو في الحقيقة إن الكلام هنا يدور حول نوعين من الأخلاق، وهما: الأخلاق العامة؛ والأخلاق السياسية. ومع تحوُّل السياسة إلى سياسة لا أخلاقية لا يبقى هناك ـ بطبيعة الحال ـ موضعٌ للبحث عن العدالة.

وفي المرحلة الجديدة شاع فهمٌ علميّ عن السياسة، وأخذ العلم في المفهوم الجديد يؤكّد على فصل الأخلاق عن الواقع. وإن ردود الأفعال التي ظهرت في المراحل المتأخِّرة تجاه المدارس العلمية، ولا سيَّما الوضعية منها ـ وخاصّة في الآراء النقدية ـ، كانت تؤكّد على العلاقة بين السياسة والأخلاق مجدّداً. وبالتالي فقد ظهر بحث العدالة مجدّداً في الأفكار السياسية على نحوٍ أكثر تعقيداً. وقد سبق لنا أن أشرنا

إلى هذه المسألة في تحوُّل مفهوم العدالة.

الدين والموقف من تعارض العدالة والحرّية

هل تعمل كلٌّ من: العدالة والحرّية على تهديد أو تحديد بعضهما أم لا؟ فإنْ كان الجواب بالإيجاب، فما هو موقف الدين في موارد التعارض بين العدالة والحرّية؟ هل يتّخذ الدين من العدالة أساساً للفصل بين الحرّية والتهتُّك؟ وهل ينكر الحرّية المعارضة للعدالة؟ وبعبارةٍ أخرى: ألا ينظر الدين إلى «الحرّية الظالمة» بوصفها مفهوماً متهافت الأجزاء؟[١٢].

بشيريه: يبدو أن العدالة والحرّية والمساواة تشكّل مثلّث فلسفة الأخلاق السياسية. وأرى أن هناك ـ بناءً على الاستدلال المتقدِّم ـ علاقة جوهرية بين هذه المفاهيم الثلاثة، وأن كلّ واحد منها يكمل الآخر، وكلّها تعتبر لازمة وملزومة لبعضها. فإن العدالة بمعزل عن الحرّية ـ كما سبق أن ذكرنا ـ تؤدّي إلى العدالة الأحادية. هناك بين العدالة والحرّية ـ بكلا مفهومَيْها: الإيجابي؛ والسلبي ـ علاقة جوهرية. إن الحرّية السلبية بمعنى الفراغ من الإرادة الاعتباطية للآخر، بالمفهوم الكلّي والشرط الجوهري للعدالة، أي المشاركة في تعريف أصول العدالة؛ والحرّية الإيجابية تعني المشاركة في تحديد المصير والحضور في ميادين النشاط السياسي الحرّ والمتكافئ على ذلك الشرط المذكور أيضاً. إن شرط تحقّق الحرّية بجميع معانيها يكمن في الاستفادة من الإمكانات اللازمة لتطبيقها. إن التوزيع غير المتكافئ للإمكانات، وعدم المساواة بشكلٍ عامّ، يضرّ بالتفكير الحرّ وإمكانية تطبيقه. عندما ننظر إلى مقولاتٍ من قبيل: العدالة والحرّية والمساواة بشكلٍ انتزاعيّ سوف نرى بعض التناقضات. وأما إذا نظرنا إليها بما هي منضمّة إلى بعضها فلن نجد هناك تعارضاً أبداً. إن ما ذكرناه بشأن طريقة الوصول إلى أصول العدالة كان يتضمَّن في حدّ ذاته مقولة الحرّية والمساواة (بمعنى التوجيه العقلاني لعدم المساواة التي لا يمكن إلغاؤها). وهذا في الحقيقة يمثِّل خلاصة مجموع بحثنا.

غني نجاد: في التفكير الحديث لا يشكّل كلٌّ من: مفهوم العدالة والحرّية

تهديداً أو تحديداً للآخر، بل هناك ـ على العكس من ذلك ـ نوعٌ من التلازم بينهما، بحيث لا يمكن تصوُّر أحدهما دون تصوُّر الآخر. وفي إطار المعرفة والأبستيمولوجيا الحديثة نجد العدالة ناظرةً بشكلٍ منطقي إلى الأفعال الإنسانية. إن المعيار في الأفعال العادلة وغير العادلة هو القواعد العامّة والقوانين الشاملة الناظرة إلى حفظ الحقوق الأساسية للإنسان. وبطبيعة الحال إنما يمكن إخضاع فعلٍ أو عمل للحكم من زاوية العدالة إذا كان ذلك الفعل أو العمل ناشئاً من الاختيار الواعي (والقرار المسؤول). ومن هنا لا يمكن إخضاع أفعال المجانين ـ على الرغم من الآثار الكارثية أو النتائج الإيجابية المترتّبة عليها ـ والحكم عليها من ناحية العدالة أو الأخلاق. وعليه لا بُدَّ من التأكيد على هذه النقطة، وهي أن المراد من العمل الإنساني في التفكير الحديث هو الانتخاب أو القرار الواعي، وليس كلّ فعل يصدر عن الإنسان في جميع الظروف والحالات. وأما إذا التفتنا إلى أن الحرّية في معناها الجديد عبارة عن الاختيار والعمل المستقلّ عن الإرادة المفروضة من قِبَل الآخرين فسوف نقف على العلاقة الوثيقة والوطيدة بين الحرّية والعدالة. إن الحرّية ـ بمعنى الاختيار والانتخاب المنفصل عن جميع أنواع الإرادة المفروضة ـ لا تُعَدّ شرطاً ضرورياً لتحقُّق الأفعال العادلة فحَسْب، بل هي من ناحيةٍ أخرى نتيجةٌ لرعاية قواعد السلوك العادل أيضاً. إن حرّية الاختيار إنما تكون موجودةً إذا كان النُّظْم الاجتماعي بين الناس ناشئاً من مراعاة القواعد السلوكية العامة، وليس نتيجةً لاتباع إرادة أو إرادات خاصّة (العلاقات الاستبدادية). وبذلك نلاحظ أن القواعد السلوكية أو القوانين الشاملة تمثِّل في الحقيقة والواقع الفصل المشترك بين العدالة والحرّية.

إن الذي أدّى ويؤدّي إلى سوء التفاهم في خصوص المعنى الجديد للحرّية [أي الحرّية السياسية، وحرّية الانتخاب]، وعلاقة هذه الحرّية بالعدالة، هو التصوُّر الخاطئ عن الحرّية، والذي يراه مساوقاً للإرادة الحرّة والمتحرِّرة من جميع القيود والكوابح.

إن الحرّية في التفكير الحديث ناظرةٌ في الأساس إلى الحياة السياسية للناس، ولا ربط لها بالبحث الفلسفي الضارب في القِدَم والمتمثِّل بالجبر والاختيار. إن الحرّية

السياسية لا تعني التحرُّر من جميع القيود أو التهتُّك والانفلات، بل إنها ـ على العكس من ذلك ـ تعني حصر العمل الإنساني ضمن إطار القواعد العامة والشاملة، وتنظيم العلاقات بين الناس والحياة الاجتماعية من هذه الناحية. إن الحرّية هنا تعني العصمة من فرض الإرادة أو الإرادات الشخصية، وإن الطريق الوحيد للوصول إلى هذه الغاية عبارة عن تقيُّد أفعال الإنسان بالقوانين العامة. يُقال في الغالب: إن القانون يعيِّن حدود الحرّية. ولكنْ رُبَما كان الأصحّ والأدقّ هو أن نقول: إن الحرّية قائمة على حكم القانون، أو بعبارةٍ أخرى: إن حكومة القانون تمثِّل شرط تحقُّق الحرّية. إن القانون يوفِّر محمية للحقوق الإنسانية، وإن حرّية الاختيار في الحقيقة تمثِّل حرّية العمل الإنساني في مثل هذه المساحة في المجتمع المدني. من خلال هذا التفصيل يتّضح أن الحرّية إنما يكتب لها التحقُّق في مجتمعٍ إذا تمّ تنظيم إدارة الأمور والعلاقات الاجتماعية فيه بين الناس من خلال القواعد العامّة والشاملة، وليس من قِبَل رأي غير محدود يصدره الحاكم أو الدساتير الديوانية. وإن السلوك العادل (والأعمال المتطابقة مع القواعد العامة والكلية) تقرِّب الناس من الحرّية أكثر. ومن هنا لا يمكن للحرّية أن تعارض العدالة؛ لأن كل عملٍ «حُرّ» مغاير للسلوك العادل سوف يكون في الحقيقة والواقع نافياً للحرّية ذاتها.

الهوامش

(١) جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤م): فيلسوف وطبيب تجريبي، ومفكِّر سياسي إنجليزي. تولّى العديد من المناصب الحكومية. المعرِّب.

(٢) أفلاطون أو أرستوكليس بن أرستون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ق.م): فيلسوف يوناني كلاسيكي. يعتبر مؤسّساً لأكاديمية أثينا، التي كانت أول معهد للتعليم العالي في العالم الغربي. وقد وضع الأسس الأولى للفلسفة الغربية والعلوم. وقد ظهر نبوغ أفلاطون وأسلوبه ككاتبٍ واضحاً في محاوراته السقراطية، التي تناول فيها مواضيع فلسفية مختلفة، من قبيل: نظرية المعرفة، والمنطق، واللغة، والرياضيات، والميتافيزيقا، والأخلاق، والسياسة. المعرِّب.

(٣) أرسطو أو أرسطوطاليس (٣٨٤ ـ ٣٢٢ق.م): فيلسوفٌ يوناني. تلميذ إفلاطون ومعلِّم الإسكندر الأكبر. أحد عظماء المفكِّرين. تغطّي كتاباته مجالات عدة، منها: الفيزياء والميتافيزيقا والشعر

والمسرح والموسيقى والمنطق والبلاغة واللغويات والسياسة والحكومة والأخلاقيات وعلم الأحياء وعلم الحيوان. وهو أحد أهمّ مؤسسي الفلسفة الغربية. المعرِّب.

(٤) فريدريش فون هايك (١٨٩٩ ـ ١٩٩٢م): عالم اقتصاد ومنظّر سياسي نمساوي ـ بريطاني. اشتهر بدفاعه عن الليبرالية الكلاسيكية والرأسمالية القائمة على أساس السوق الحر، ونقده للفكر الاشتراكي والجماعي خلال أواسط القرن العشرين. المعرِّب.

(٥) ديفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٩م): فيلسوف واقتصادي ومؤرّخ اسكتلندي. يعتبر شخصيّة هامة في الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الاسكتلندي. المعرِّب.

(٦) توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩م): أحد أكبر فلاسفة القرن السابع عشر الميلادي في إنجلترا، وأكثرهم شهرة، ولا سيَّما في المجال القانوني؛ إذ كان ـ بالإضافة إلى اشتغاله بالفلسفة والأخلاق والتاريخ ـ فقيهاً قانونياً، كما عرف بمساهمته في التأسيس للكثير من المفاهيم التي لعبت دَوراً كبيراً على مستوى الفعل والتطبيق، وعلى رأسها مفهوم العقد الاجتماعي. المعرِّب.

(٧) جون رولس (١٩٢١ ـ ٢٠٠٢م): فيلسوف أخلاقي وسياسي أمريكي. من منظّري ومؤسّس الليبرالية الاجتماعية، حيث اهتمّ بالعدالة الاجتماعية. من أعماله: (العدالة كإنصاف)، و(قانون الجماعات البشرية). المعرِّب.

(٨) يورغن هابرماس (١٩٢٩ ـ ....م): فيلسوف وعالم اجتماع ألمانيّ معاصر. يُعَدّ من أهمّ منظّري مدرسة فرانكفورت النقدية، وهو صاحب نظرية الفعل التواصلي. المعرِّب.

(٩) جورج فيلهلم فريدريتش هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١م): فيلسوف ألماني. يعتبر أحد أهمّ الفلاسفة الألمان؛ إذ يعتبر مؤسس المثالية الألمانية في الفلسفة في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي. طور المنهج الجَدَلي الذي أثبت من خلاله أن مسار التاريخ والأفكار يتم من خلال الطريحة والنقيضة، ثم التوليف بينهما. وكان لفلسفة هيجل أثر عميق في معظم الفلسفات المعاصرة. المعرِّب.

(١٠) كارل هانريك ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م): فيلسوف واقتصادي وعالم اجتماع ومؤرّخ وصحفي واشتراكي ثوري ألماني. لعبت أفكاره دَوراً هاماً في تأسيس علم الاجتماع وفي تطوير الحركات الاشتراكية. له العديد من الكتب، ومن أهمها: (بيان الحزب الشيوعي)، و(رأس المال). المعرِّب.

(١١) نيقولاي ميكافيلي (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧م): مفكّر وفيلسوف وسياسي إيطالي في فترة عصر النهضة. عرِف بوصفه مؤسّساً للتنظير السياسي الواقعي، الذي أصبح لاحقاً عَصَب دراسات العلم السياسي. أشهر كتبه على الإطلاق كتاب (الأمير)، الذي هدف فيه إلى إثبات أن ما هو مفيد فهو ضروري، وكان ذلك منه صورة مبكرة للنفعية الواقعية السياسية. المعرِّب.

(١٢) paradoxical.

الحقوق والعدالة[1]

نظريّاتٌ وتصوّرات

د. ناصر كاتوزيان(*)

ترجمة: مرقال هاشم

أ. مفهوم العدالة ـــ

تعريف العدالة ـــ

إن «العدالة» مفهومٌ عرفه الإنسان منذ بداية الحضارة، وسعى جاهداً إلى تطبيقه. إن مشاهدة الطبيعة وتاريخ الأحداث، والتدبُّر في الخلق منذ القِدَم، يُثبت أن العالم لم يُخْلَق عبثاً، وإنما هناك هدفٌ والعالم محكومٌ للنَّظْم[2]. وإن الإنسان موجودٌ ضمن هذه المجموعة المنظمة والهادفة، وهو منسجمٌ ومتناغم معها. وعلى هذا الأساس فإن كل ما هو موجود ضمن هذا النَّظْم صحيحٌ وعادل. والحقوق بدَوْرها لا تستثنى من هذه القاعدة، والمبنى في ذلك قائمٌ في مشاهدة الكائنات والمجتمعات المتنوِّعة. إذن من خلال ملاحظة «ما هو موجود» يمكن الوصول إلى «ما يجب أن يوجد». وبعبارةٍ أخرى: في المنهج الأرسطي للبحث عن العدالة نشاهد الواقعية، وإن التجربة تمثِّل أساس هذه المشاهدة[3].

لا تتَّسع هذه المقالة لتفصيل الكلام حول المسار التاريخي للعقائد. ولكنْ يمكن تلخيص التعاريف الهامّة المطروحة بشأن العدالة على النحو التالي:

(*) حقوقيٌّ بارز، وأستاذٌ جامعة طهران. شارك في وضع مسوّدات دستور الدولة بعد الثورة. صاحب مؤلَّفات قانونية معروفة. توفي عام ٢٠١٤م.

أفلاطون: العدالة الاجتماعية

لقد تحدَّث أفلاطون[٤] في كتاب «الجمهورية» عن العدالة بالتفصيل[٥]. يرى أفلاطون أن العدالة مفهوم لا يناله إلاّ المترعرعون في أحضان الفلسفة، ولا يمكن بلوغه بالتجربة والحواس. إن العدالة الاجتماعية إنما يكتب لها التحقُّق «إذا قام كلّ شخصٍ بما يتناسب وقدرته واستطاعته، واجتناب التدخّل في مهام واختصاصات الآخرين». وعليه لو قام تاجرٌ بأعباء قيادة الجيوش، أو قام العسكري بتولّي مقاليد الحكم والسلطة، سوف يضطرب النظم اللازم لبقاء المجتمع وسعادته، وسوف يحلّ الظلم محلّ العدل.

إن الحكومة لا تليق إلاّ بالحكماء والفلاسفة، والعدل يكمن في وضع هؤلاء في المواضع اللائقة بهم، وأن يكونوا هم قادة المجتمع، بَدَلاً من أصحاب الأموال والقوّة.

لا شَكَّ في أن أفلاطون لم يكن يهدف إلى بناء مجتمعٍ طبقي على شكل حكومات الطوائف؛ إذ في المجتمع المثالي الذي يدعو إليه تكون صفات المقاتل والحكمة والتجارة اكتسابية، وليست ذاتية أو وراثية، وإن المعيار في توصيف الأشخاص يكون عند الاشتغال ومزاولة المهن، وليس منذ الولادة. ومع ذلك أشكل عليه بالقول: لماذا كان الوضع المهني للشخص ومعلوماته تجعله بحكم الطبيعة وحده الجدير بالقيام بعملٍ معيّن، بحيث يكون تجاوز هذا الأمر ظلماً؟ ثم إن تقسيم الناس إلى أحرار وعبيد يندرج ضمن هذا التصنيف. كما ذهب أرسطو[٦] ـ على هذا الأساس ـ إلى الادّعاء بأن بعض الناس عبيدٌ بحكم طبيعتهم، ويجب أن يبقوا عبيداً[٧].

أما الإشكال الآخر فخلاصته: إن أساس الحكومة المثالية عند أفلاطون هي استبداد الحكماء والفلاسفة، الذين هم مجرّد بضعة حكماء جديرين بها، دون سائر الناس[٨]، ولا دَوْر للقانون فيها.

كما أن نفس الإنسان تحتاج إلى العدالة، وإنما يمكن الحصول على هذه الفضيلة عندما تكون كلّ واحدةٍ من القوى في مكانها، ويسود نظمٌ خاصّ بين العلاقات التي تحكمها. إن جميع القوى الإنسانية، من قبيل: الغضب والشهوة، يجب

أن تخضع لحكم العقل، وأن يقوم كلّ واحدٍ منها بمهامّه ومسؤولياته بتوجيه من العقل[٩].

وقد ورد هذا المعنى والمضمون في الأشعار والحكمة والفقه بكثرةٍ، الأمر الذي يشير إلى مدى تأثير أفكار هذا الفيلسوف الإغريقي. ومن ذلك ما نجده في بعض أبيات مولانا جلال الدين الرومي في المثنوي؛ إذ يقول ما مضمونه: (إن العدل هو وضع الشيء في موضعه، والظلم هو وضع الشيء في غير موضعه.. ما خلق الله شيئاً باطلاً، سواء في ذلك الحلم والغضب والنضج وعدمه. فليس هناك خير مطلق أو شرّ مطلق، وإنما يكمن ذلك كلّه في وضع النفع والضرّ في موضعه، ومن هنا كان العلم واجباً ونافعاً)[١٠].

وعن الشيخ الطوسي في المبسوط قوله في تعريف العدل: «إن العدل في اللغة أن يكون الإنسان متعادل الأحوال متساوياً»[١١].

وفي تفسير الميزان ورد تعريف العدل بهذه العبارة: «إعطاء كلّ ذي حقٍّ من القوى حقه، ووضعه في موضعه الذي ينبغي له»[١٢].

وما إلى ذلك من المضامين التي أثبتت نفوذ أفكار أفلاطون في هذا الشأن.

وكما سبق أن ذكرنا إن أفلاطون، الذي يبحث عن مفهوم العدالة في المجتمع الفاضل، يرى العدالة الاجتماعية في حكم الفلاسفة والحكماء والعقلاء، ويعتبر تجاوز هذا التخصُّص ظلماً.

أرسطو: إعطاء الحقّ لمستحقّه

يذهب أرسطو إلى القول بأن للعدالة معنىً خاصّاً؛ ومعنىً عامّاً[١٣]، وإن العدالة بالمعنى العامّ تشمل جميع الفضائل؛ لأن كلّ شخص يقوم بعملٍ غير مناسب يكون ظالماً. إن السعادة الحقيقية هي من نصيب الشخص الذي يتحلّى بالفضيلة، ويطيع أوامر العقل. تنطوي فضيلة الإنسان على آفتين كبيرتين، وهما: الإفراط؛ والتفريط، ومن هنا يجب تجنُّب هذين الأمرين معاً. وإن الاعتدال والوَسَطية هي المعيار في تمييز الرذائل من الفضائل. وعليه فإن التهوُّر والخوف كلاهما مذمومٌ، والحدّ الوَسَط بينهما

ـ أي الشجاعة ـ فضيلةٌ. كما أن السخاء هو الحدّ الوَسَط بين البخل والتبذير، وعزّة النفس والتواضع يمثِّل الاعتدال بين التكبُّر والذلّ. وأخيراً يمكن القول: إن العدالة بالمعنى العام هي «التقوى الاجتماعية»[١٤].

يرى أرسطو أن الإنسان ـ بحكم الطبيعة ـ لا ينشد الفضيلة والكمال، ولا يتهرّب منهما. إن فطرة الإنسان بسيطة، والفضيلة والعدالة اكتسابية، غاية ما هنالك أن طبيعته بحيث يستطيع الانسجام مع ما اكتسبه، ويمكنه أن يتكامل به من خلال التأقلم معه[١٥].

وقد تسلَّل هذا المفهوم من العدالة في الأخلاق والحكمة الإسلامية أيضاً. ومن ذلك: ما نجده في كتاب (أخلاق عالم آرا)، لمحسني، حيث قال: «العدالة جامعة للفضائل، ومانعة للرذائل». وقال في توجيه ذلك: «من حيث الوحدة التناسبية التي تتحقق بين الأجزاء المتباينة، وتظهر الكثرة على شكل وحدة، وحيث قال خير الأنام في كلامه البديع: (خير الأمور أوسطها) فقد بيَّن شرف العدالة بشكلٍ بليغ...»[١٦].

وقال الشيخ نصير الدين الطوسي في كتابه (أخلاق ناصري): «أما الأنواع التي تكون تحت جنس العدالة، فهي اثنا عشر: **الأوّل**: الصداقة. **والثاني**: الإلفة. **والثالث**: الوفاء. **والرابع**: الشفقة. **والخامس**: صلة الرحم. **والسادس**: المكافأة. **والسابع**: حُسْن الشركة. **والثامن**: حُسْن القضاء. **والتاسع**: التودُّد. **والعاشر**: التسليم. **والحادي عشر**: التوكُّل. **والثاني عشر**: العبادة»[١٧].

إن العدالة بالمعنى الخاصّ للكلمة تعني المساواة بين الأشخاص والأشياء. إن الغاية من العدالة ليست هي ضمان التساوي الرياضي دائماً، إنما المهمّ هو مراعاة التناسب والاعتدال بين الربح والخسارة، وبين واجبات الأفراد وحقوقهم. إذن يمكن القول في تعريف العدالة: «إن العدالة فضيلةٌ ينبغي بموجبها إعطاء كلّ ذي حقٍّ حقَّه»[١٨].

يذهب أرسطو إلى تقسيم العدالة إلى: تعويضية؛ وتوزيعية. ومراده من العدالة التعويضية هو الاعتدال بين العوضين في المعاملة، بحيث لا يتمكّن أحد طرفي العقد من الاستغناء على حساب افتقار الآخر، أو أن يأخذ هذا الطرف كلاًّ من العوض

والمعوَّض لنفسه. إن هذا المفهوم من العدالة يتحقَّق من تلقائه ضمن العقد، بَيْدَ أن الضمانة التنفيذية له تمثِّل تداركاً للخسارة، حيث تعيد المتضرِّر إلى الوضع المتعادل، وتضمن له المساواة، خلافاً للعدالة التوزيعية، المرتبطة بتوزيع الثروات والمناصب الاجتماعية، والناظرة إلى الحياة العامّة ودَوْر الدولة[١٩].

الرومان: المصالح المشتركة

إن تعريف أرسطو في كتابات ألبينوس[٢٠]، وفي كتاب ديجست، قد حظي بالقبول. وقد أضاف إليه شيشرون[٢١] عاملاً آخر، حيث قال: «يجب إعطاء كلّ ذي حقٍّ حقَّه، بشرط أن لا يضرّ ذلك بـ «المصالح العامة». إن مصطلح «المصالح المشتركة» أو «المصالح العامة»، الوارد في تعريف شيسرون، أخذ يتكرَّر لاحقاً في معظم رسائل الحقوق والأخلاق. ويمكن القول: إن سائر التعاريف ـ مع اختلافٍ يسير ـ هي ما ذكره أرسطو، وقام الحقوقيون الرومان بتكميله[٢٢].

ترجيح كفّة المصالح الأجدر بالتقدير

ذهب بعض الكتّاب إلى القول بأن العدالة نظامٌ يضمن تفوُّق وأفضلية المصالح الأجدر بالتقدير والاحترام. إن المراد من هذا الكلام هو أن لا يقوم النُّظْم الاجتماعي على أساس القوّة والسلطة، وبَدَلاً من المنافع والمصالح الأقوى يتمّ ترجيح المصالح الأجدر بالاحترام.

العدالة الصورية والماهوية

هناك مَنْ قسَّم العدالة إلى: صورية؛ وماهوية[٢٣]. إن العدالة الصورية تعني المساواة، وهو المفهوم الوحيد للعدالة الذي ينسجم مع جميع المعايير المقترحة لتمييز «العدالة» المنسجمة، وقد اتفق عليها الجميع. وذهب بعضٌ إلى اعتبار العدالة الماهوية هي المساواة المطلقة للجميع[٢٤]. وطبقاً لمبنى العدالة الصورية لو أن قاعدة حكمت جميع الحالات والأشخاص الذين يشكِّلون موضوعاً لها بشكلٍ متساوٍ، ولا تمارس

المحاباة والتفرقة، كانت عادلةً، سواء أكان مفادها صحيحاً أم غير صحيح.

وبعكس ذلك في العدالة الماهوية، حيث يتمّ الاهتمام بمضمون ومحتوى القاعدة أيضاً، ولا تكفي «المساواة». كما أن الكيفية مطروحةٌ أيضاً، وإن «الاستحقاق» يمثِّل شرطاً لتطبيق العدالة.

ومن ذلك، على سبيل المثال: ليس كلّ قاتلٍ يحكم عليه بالقتل أو أيّ عقوبة أخرى، بغضّ النظر عن حالته النفسية والجسدية وسنّه الخاصّ. إلاّ أن تساوي جميع الأشخاص الذين يتَّصفون بموقعيات وشرائط وظروف واحدة هو من لوازم العدالة. وبشكلٍ عامّ إن العدالة تستعمل بمعناها الكامل، إلاّ إذا كانت مقرونة بقيد «الصوري».

العدالة الطبيعية والحقوقية

عمد أرسطو في كتاب الأخلاق إلى تقسيم «العدالة» إلى: طبيعية؛ وقانونية. ومراده من العدالة الطبيعية هي القواعد العامّة والنوعية التي تنشأ من طبيعة الأشياء، ولا رَبْطَ لها بمعتقدات الأشخاص والقوانين التي تحكم المجتمع. وبعكس ذلك العدالة القانونية، فهي تابعةٌ للأوامر والنواهي، وليس لها ضابطة نوعية. ومن ذلك، على سبيل المثال: إن قيمة شراء عقوبة السجن يتمّ تحديدها من قِبَل القانون، وإن تطبيق العدالة القانونية منوطٌ بدفع تلك القيمة. وعلى هذا الأساس فإن العدالة القانونية ـ خلافاً للعدالة الطبيعية، التي لها صبغة إلهية ومثالية ـ هي مثل الحُسْن والقُبْح الشرعي عند المتكلّمين وعلماء الأصول في الإسلام، وتستنبط من معطيات القانون.

إن هذا التقسيم قد ألهم الكتّاب الذين سمحوا للحاكم بتطبيق العدالة بشكلٍ مقيَّد وفي إطار القوانين؛ مخافة تجاوزه على الأهداف الوطنية وامتزاج صلاحيات السلطة التشريعية والقضائية، وذلك بأن يقوم الحاكم في مقام تفسير القوانين باستلهام العدالة التي تلقّنها له مجموعة القوانين، ولا يتجاوز حدود تلك القوانين. وبعبارةٍ أخرى: إن على القاضي أن يحترم القيود والأغلال التي وضعها القانون على أقدامه، ولا يخطو باتجاه «سياسة التقنين». بَيْدَ أن الحقيقة هي أن هذه التوصية لا

يتمّ سوى تطبيق جزء منها.

لا شَكَّ في أن الحاكم يخضع لضغط الأفكار والأصول التي فرضت عليه القراءة والتفكير في القوانين. كما تُضاف العادة في تطبيق القانون ورعاية قواعد العدالة والمهنية إلى وجدانه المكتسب، وتصنع منه إنساناً يصعب عليه تحطيم هذه القيود النفسية، والخروج إلى دائرة التفكير بحرّية. ومن هنا تمّ في جميع الأنظمة الحقوقية رصد منطقةٍ حرّة؛ كي يتمكّن الناس فيها من الاحتكام إلى وجدانهم الاجتماعي وذهنهم الصافي، وأن يحلّوا ـ باسم «هيئة المحلفين» ـ محلّ القاضي المحترف.

إلاّ أن الوجدان الحاكم وتطلُّعاته المثالية لا يُسْقَى بمجرّد القوانين والقرارات الحكومية؛ فهو بدَوْره إنسانٌ مستقلّ وعضو في المجتمع، وإن كلا هذين العنوانين من أركان شخصيته، فهو بوصفه إنساناً يتأثّر بالعرق والعوامل الوراثية والتربية الأسرية والمعتقدات الأخلاقية والدينية والموقعية التاريخية والجغرافية التي ينشأ فيها، كما يتأثّر تفكيره ـ بوصفه عضواً في المجتمع ـ بوجدان الجماهير التي يرتبط بها ارتباطاً عضوياً واقتصادياً وقومياً أيضاً. إذن فإن ما يراه عدالةً ما هو إلاّ انعكاس لتركيبة من العوامل النفسية والاجتماعية المعقّدة والمتنوِّعة، وعندما يخلد إلى نفسه ويفكّر في العدالة يجد نفسه عاجزاً عن البقاء ضمن الإطار الذي حدّدته له الدولة، وحبس روحه في حصار «العدالة القانونية». قد يتظاهر بأنه لا يطبِّق غير القانون، بَيْدَ أن الحقيقة هي أنه في فرض السكوت ونقض القانون يبدي حساسية تجاه نداء الوجدان أكثر من استجابته لغاية المقنِّن، ويسعى إلى رعاية العدالة التي يحترمها، ما دامت الأدوات المنطقية لانتساب الفكر إلى المقنِّن مجديةً، وأن يراعي جانب الإنصاف أيضاً.

إن التأمُّل في المسالك القضائية[٢٥] يثبت أن الكثير من آراء المحاكم لا تقبل التوجيه من الناحية المنطقية، ولرُبَما كانت مخالفةً للقانون أيضاً. ولا يمكن نسبة جميع هذه الانحرافات إلى أخطاء وسوء نيّة القاضي. وفي بعض الأحيان يكون الوجدان اليقظ هو الذي يخطو باتجاه العدالة، ويعمل على توظيف النظريات الحقوقية.

وعلى هذا الأساس، بَدَلاً من الحديث عن «العدالة القانونية» ـ التي تقدِّم إلى

الذهن مفهوماً عبثياً ـ يجب الحديث عن العدالة القضائية أو الحقوقية؛ لتكون مظهراً لجميع الحقائق القانونية والاجتماعية والنفسية، وأن تعبِّر عن نظمٍ تضفيه سلسلة مراتب المحاكم والأمر بتطبيق القانون. إن القاضي ليس موظَّفاً عند السلطة التي اختارته لهذا المنصب، وإنما هو في خدمة العدالة، ويعمل على توظيف القانون بوصفه وسيلة للوصول إلى أهدافه[٢٦].

نقد التعاريف: صعوبة تطبيق الضوابط

إن جميع هذه التعريفات صحيحةٌ في بُعْدها الخاص، وهي تجسِّد ناحية من ذلك التوازن المنشود والفضيلة السامية التي يبحث الإنسان عنها؛ وذلك لأنه إذا تمّ وضع كلّ شيء في المجتمع في موضعه، أو إذا أعطي لكل شخص ما يستحقه وتمّت رعاية المساواة، أو تمّ الدفاع عن المصالح التي تحظى بالمقدار الأكبر من الاحترام، سوف يتمّ اجتثاث جذور الظلم والفساد، وسوف يكون العدل وحده هو الحاكم في هذه الجنة الأرضية. ولكنّ المشكلة تكمن في تحديد المكان المناسب لكلّ شخص، وما هو الذي يستحقه؟ وما هي المصالح الجديرة بالاحترام أكثر من غيرها؟ وفي الحقيقة لقد تمّ تعريف العدالة بأمور أضفَتْ إجمالاً على إجمالها، ولم تعرِّف شيئاً. لا يمكن تعيين حدّ العدالة بسهولة، وإن إشكال الحكماء في هذا الشأن كما هو حاصلٌ بالنسبة إلى تعريف «الحقيقة» و«الجمال» أيضاً.

ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ: على الرغم من أن تعريف أرسطو مخادع، إلاّ أن تطبيقه من قِبَله يكتسب وجهاً قبيحاً. إن الحكيم العارف في تطبيق هذا التعريف، وبالاستلهام من مؤلَّفات أفلاطون يستدلّ بـ «إن بعض الناس عبيد بحَسَب طبيعتهم، وبالتالي فإنهم جديرون بالعبودية». وفي الحقيقة إنه لم يكن ليشعر بمرارة هذا الاستنتاج؛ وذلك لأنه كان وليد بيئته، وقد حكم على طبق العلاقات الاجتماعية والاقتصادية التي كانت سائدةً في عصره.

ليس هناك من كلام هامّ حول المفهوم الكلّي لـ «العدالة»، ولكنْ ما إن يُراد صنع قواعد جزئية من هذا المفهوم الكلّي، وتطبيقه على الوقائع الخارجية، حتّى يبدأ

اختلاف الأذواق بالظهور. والسبب الرئيس وراء هذا الاختلاف هو التعارض بين الوجه العام والوجه الخاصّ من العدالة، وهذا الأمر يؤدّي بالقاضي إلى التوسّل بالقانون تارةً؛ وبالإنصاف تارةً أخرى[٢٧]. وهناك مَنْ يرى القانون متطابقاً مع مفهوم «المساواة وإعطاء ذي الحقّ حقّه»؛ وهناك مَنْ يرى في ذلك مفهوماً ظالماً. وكما رأينا إن العدالة ـ في ما يتعلَّق بمبادلة الأموال وتوزيع الثروات ـ تقتضي من وجهة نظر أنصار الحقوق الفردية أن تكون هناك مساواة بين قيمة العمل والبضاعة التي يتمّ تبديلها، وأفضل طريقةٍ لرعاية هذه العدالة هي احترام إرادة الطرفين. بَيْدَ أن أنصار الحقوق الاجتماعية يقولون: إن هذا الأسلوب لا يتطابق مع الإنصاف؛ إذ إنه لا يأخذ الحالة الجسدية والمنزلة الاجتماعية للأفراد بنظر الاعتبار، والعدالة تقضي بأن يتمّ تقسيم جميع الثروات الوطنية بين الناس بحَسَب إمكانياتهم وكفاءاتهم. وهناك اختلافٌ حول كيفية هذه الإمكانات والكفاءات، وهل يجب تقسيم الثروة بين الجميع بالتساوي أم بحَسَب الحاجة أم بحَسَب القيمة ومقدار العمل المُنْجَز؟[٢٨].

ومع ذلك كلّه يجب الإقرار بأن مفهوم «المساواة» ـ بوصفه جوهر وأساس العدالة ـ يتمّ الحفاظ عليه في جميع أنواع هذه الأذواق المختلفة. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ: إن الذين يميلون إلى تقسيم الامتيازات والثروات بما يتناسب والكفاءات أو الاحتياجات يرتضون هذه القاعدة القائلة بأن حصص الذين يتمتَّعون بقابليات متكافئة يجب أن تكون «متساوية». كما أطلقوا على المساواة تسمية العدالة الصورية والمجرَّدة أيضاً، لتكون مثالاً لاشتراكها في جميع الآراء[٢٩]. إذن يمكن القول ـ باعتبارٍ ما ـ: إن جميع الاختلافات في كيفية «إدارة العدالة»، وليس في مفهومها.

النتيجة

إن العدالة مفهومٌ أخلاقي. إن التعاليم الدينية والوضع الاقتصادي والسياسي السائد لدى كلّ أمّة يخلق واقعاً أخلاقياً تحكم في ضوئه بشأن التعاطي والتعامل فيما بين أفرادها. إن هذا الإحساس بالعدالة موجودٌ لدى الجميع بشكلٍ وآخر، بَيْدَ أن أكثر الأحكام العُرْفية بسيطة وناقصة، وإن الجميع لا يمكنه تشخيص العدالة

بشأن المسائل الحقوقية والاقتصادية. وكما يجب في الأخلاق اعتبار عُرْف الأطهار والأتقياء هو المبنى، يجب التماس مفهوم العدالة في مؤلَّفات علماء الحقوق والأخلاق أيضاً.

وباختصارٍ إن الإنسان يطالب بتطبيق العدالة. وحتّى أصحاب أغلظ القلوب يتظاهرون بأنهم يمتلكون مثل هذا الشَّوْق والتَّوْق إلى العدالة. وإن تاريخ حياة البشر يتبلور في بوتقة السعي من أجل تشخيص العدالة وتطبيقها. ومع ذلك تنشأ النزاعات والحروب في خضمّ البحث عن هذه الضالّة، إلى الحدّ الذي يرتكب معه الجائرون والطغاة جميع أنواع الظلم؛ ليثبتوا أنهم أصحاب طريقة عادلة. إن العدالة تعاني أبداً من هذا الغموض الداخلي، وتذهب ضحية تحرُّرها من التعلُّقات. وعليه فإن الحلّ الأخير يكمن في الارتباط بالأخلاق، والتحوُّل بالتواكب معها.

وبذلك فإن مفهوم العدالة ومصاديقها غير ثابتة، وبَدَلاً من العدالة المعقولة والثابتة يجب البحث عن «العدالة المعاصرة». إن القضاة العدول هم خبراء تشخيص الأخلاق والعدالة، والأقدر على حماية وصيانة هذه القِيَم. وإن تمسُّكهم الوثيق برعاية حرمة القانون وآرائهم المتقدِّمة، وكذلك سلسلة المراتب القضائية التي تؤدّي إلى اتحاد المشارب، من أهمّ عوامل إيجاد النَّظْم في تطبيق العدالة، والحيلولة دون اضطراب الحلول في هذا المجال[٣٠].

وكما سبق أن ذكرنا إن جوهر العدالة ـ من وجهة نظر بعض المنظّرين ـ في العالم الراهن هو «المساواة». إن التطبيق العادل للقانون يعني إجراؤه على الغنيّ والفقير، والشريف والوضيع، وفي جميع الأحوال بشكلٍ متكافئ[٣١]. بَيْدَ أنّه لا بُدَّ من القبول بأن هذا المفهوم الصوريّ والجافّ ليس فيه إمكانية لتطرّق أيّ نوعٍ من أنواع الكيفية، وهذا هو مكمن النقص فيه. لا شَكَّ في أن العدالة لا تستوجب تنفيذ عقوبة متساوية بحقّ أيّ مجرم ـ بقطع النظر عن خصائصه الفردية ـ، ويجب أن تتعلق العقوبات بالأعمال، دون الأشخاص. إن العدالة الصورية والمجرَّدة غير كافية لتطبيق هذا المفهوم الأخلاقي وإدارته، وإن لحكم القلب والإحساس والظروف دَوْراً مؤثِّراً فيها. وعلى حدّ تعبير ديفيد هيوم[٣٢]: «ليس العقل هو مَنْ يحدِّد ويفرض المعيار

الأخلاقي، وإنما هو إحساسنا». ثم يجدر بالإنصاف أن يكون وسيلةً لمرونة العدالة، والحدّ من سوء تطبيق وإدارة العدالة، والجمع بين القِيَم المتعارضة.

ومن ذلك مثلاً: في المورد الذي يكون هناك شخصٌ أكثر حاجةً، وآخر هو الأكفأ أو الأنفع، ليس هناك من حلٍّ ـ في توزيع المنفعة العادلة بين هذين الشخصين ـ سوى اللجوء إلى الإنصاف. وهكذا الأمر في تقسيم الخسارة على الغنيّ والفقير إذا اشتركا في ارتكاب خطيئةٍ، وكان الغني قد تسبَّب بضررٍ أقلّ من الضرر الذي تسبَّب به الفقير. وهكذا سائر الأمور الأخرى.

وبعبارةٍ أخرى: إن تطبيق القانون والقواعد العادلة والمجرَّدة التي تحدَّثنا عنها ـ من قبيل: عقوبة الجناية ـ في بعض الموارد الخاصّة لا يقنع أو يرضي ضمير العدالة، فلا يكون هناك مناصٌ من الركون إلى الإنصاف؛ كي نأخذ بالحسبان جميع أطراف الحقيقة القائمة، وخصائصها أيضاً، وأن نقلِّل من تعارض القِيَم. وفي الحقيقة إن الإنصاف هو المنسأة التي تتعكَّز عليها العدالة؛ لتساعدها على المضيّ بشكلٍ مستقيم، وتعيدها إلى التوازن وعدم الانزلاق عند مواجهة خطر السقوط.

ب ـ معرفة العدالة ومصادرها

الاختلاف في تشخيص العدالة

لو تمّ جعل قواعد العدالة ـ بشكلٍ نوعيّ وكلّي ـ مبنىً للحقوق، وتمّ فصل هذه القواعد عن الأحكام الفردية، فإن الإشكال الهامّ يكمن في تشخيص طريقة استنباط وإحراز هذه القواعد، بمعنى أنه يجب أن نرى كيف يمكن التوصُّل إلى الأحكام العادلة؟ وما هو المقام الذي يصلح لتشخيص ذلك؟

لا يوجد هناك جوابٌ قاطع ومسلَّم عن هذا السؤال، وربما أمكن الادّعاء بأنه من أكثر مسائل فلسفة الحقوق صعوبةً وتعقيداً:

١ـ هناك مَنْ قال بأن قواعد العدالة يجب أن تستنبط بحكم العقل، ومن طريق تحليل المسائل الاجتماعية والغايات. لقد تقدَّم في بداية هذا المقال ذكرُنا لهذا الرأي القائم على أساس طبيعة الأشياء والنَّظْم العام في العالم والهَدَف والغاية من الخلق. وقد

رأينا كيف يمكن الوصول إلى مفهوم العدالة ممّا هو كائنٌ.

٢ـ هناك في المقابل مَنْ لا يرتضي حكم العقل في هذا الشأن، ويرى أن طريق الوصول إلى هذه الحقائق منحصرٌ بالإيمان والإشراق، وأن العواطف الإنسانية وأحكام القلب هي التي تميِّز بين العدل والجَوْر.

وهناك مَنْ اختار إرادة الله والدين لتكون هي الضابط في هذا الشأن أيضاً[٣٣].

٣ـ ومن ناحيةٍ أخرى يذهب علماء الاجتماع إلى الاعتقاد بأن العدالة ناشئةٌ من الوجدان العام. وإن الذين لم يريدوا القبول بالمفهوم المجرَّد لـ «الوجدان العام» يقولون: إن القاعدة العادلة هي التي يرى وجدان جماعة كبيرة من الناس أنها صحيحة[٣٤]. قال برتراند راسل[٣٥] في تعريف العدالة: «إن العدالة هي ما يراه أكثر الناس عادلاً»، أو بعبارةٍ أخرى: «إن العدالة عبارة عن نظام يُعِدُّ الأرضية ـ بحَسَب رأي عامّة الناس ـ لتقليل امتعاض الناس»[٣٦].

كما يجب إدراج الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم ضمن هذه الجماعة؛ لأنه يتنزَّل بالعدالة إلى مستوى النفعية البَحْتة. ومن كلماته في هذا الشأن: «إن قواعد العدالة ليست طبيعية، وإنما هي مصطنعة، وهذا لا يعني أنها تفتقر إلى الأسس الصحيحة؛ إذ إن تلك الأسس مفيدة بحَسَب ذواتها»[٣٧].

٤ـ ولكنْ في مقابل هؤلاء يذهب الكثير من المؤلِّفين إلى القول بأن العدالة لا يمكن اعتبارها تابعةً لرأي عامة الناس. وإنهم يقولون: كما أن القواعد الطبيعية لا يمكن تغييرها على طبق رأي الأكثرية؛ حيث إن الحقيقة غير تابعة لآراء الناس، كذلك لا يمكن تعيين العدالة على طبق رأي الأكثرية. قال أرسطو في هذا الشأن: «إن العدالة هي ما يفكِّر به الإنسان العادل». وقد ذهب الأستاذ الفرنسي لوي لوفور في تأييد هذا الكلام قائلاً: بَدَلاً من الالتفات إلى عدد الأشخاص يجب النظر إلى رأي أفضل وأصلح الناس، واعتباره هو المبنى[٣٨].

وقد استنتج روبييه بدَوْره، في ختام تحليله، أنه للعثور على قواعد العدالة يجب الرجوع إلى مجتمع الحقوقيين الذين يبحثون عن هذه القواعد، وفي مقام الثناء عليها. أما العرف العام والقوانين الحكومية فلا يمكنها أن تشكِّل ضابطة لتشخيص

العدالة، ولهذا السبب يحدث في بعض الأحيان أن يقع التعارض بين قواعد الحقوق والعدالة[٣٩].

٥ـ وقد ذهب هيجل[٤٠] وأتباعه إلى القول بأن الدولة وحدها هي الجهة الصالحة لتشخيص العدالة. يذهب هؤلاء إلى الاعتقاد بأن إرادة الدولة هي مبنى العدالة، ولا فرق بين «ما هو موجود» و«ما يجب أن يكون». ويجب تتبُّع جذور عدم الثقة بهذه العدالة في عقائد السفسطائيين الإغريقيين، حيث كانوا يقولون: «إن العدالة هي المفيدة بحال الأقوى»[٤١]. وكذلك عند باسكال[٤٢]، حيث كان يقول: «من الخطير القول للناس: إن القوانين ليست عادلة».

الجانب الأخلاقي للعدالة، وفنّ معرفته

إن ما تقدَّم بشأن مبنى الحقوق والأخلاق يغنينا عن الدخول في هذا البحث، بَيْدَ أن التذكير بنقطتين لا يخلو من فائدة:

١ـ إن العدالة مفهومٌ أخلاقي، وعليه فإن جميع العوامل المؤثِّرة في أخلاق كلّ قوم تؤثِّر في التمييز بين العدل والظلم. إن قواعد العدالة ليست فطريةً أو ثابتة، ولكنْ يجب في تشخيصها عدم الاعتماد على قوّة العقل فقط؛ إذ هناك سهمٌ كبير من التأثير في هذا الشأن للمعتقدات الدينية والعواطف أيضاً.

٢ـ صحيحٌ أن كلّ إنسانٍ متحضِّر يشعر في نفسه بالعدالة عند مواجهة الأحداث الاجتماعية، وصحيحٌ أن الأحكام الخاصّة والمبعثرة تشبه بعضها أحياناً، بحيث يمكن استخراج قواعد نوعية من مجموعها، ولكنْ يجب عدم اعتبار الأفكار العامة معياراً لتشخيص العدل والظلم. إن الذهن العرفي البسيط لا يستطيع تحليل جميع المسائل الاجتماعية، ويبتلي أحياناً بالأحاسيس والمشاعر البعيدة عن العقل. يجب سقي قوّة العقل بماء التجربة والقراءة. وإن الأذهان القادرة على تشخيص العدالة هي تلك التي حصلت على رؤيةٍ وتجربة كافية في ما يتعلَّق بالأمور الاجتماعية. فكما يتمّ الرجوع إلى أصحاب الأذهان المستعدّة للتمييز بين القبح والجمال في ما يتعلَّق بتقييم الأعمال الفنّية، يجب في البحث عن العدالة الرجوع إلى الأشخاص الذين يمتلكون

القدرة على التمييز بين الصحيح والخطأ. يمكن لأحكام العوامّ أن تكون صحيحة بشأن بعض الأمور البسيطة والابتدائية، ولكنْ لا يمكن الاعتماد عليها دَوْماً وأبداً.

ومن ذلك، على سبيل المثال: إن الصحف تنشر خبراً مفاده أن رجلاً قتل امرأةً عاجزة بشكلٍ وحشي؛ وعند قراءة الناس لهذا الخبر تهتزّ مشاعرهم، ويشجبون جريمته في وجدانهم، إلاّ أن القاضي الذي يدرك تأثير البيئة على إرادة الأفراد، ويعلم أن فوضى واضطراب المجتمع يمثِّل عاملاً أساسياً في وقوع الجرائم، لا يصدر حكمه بنفس السرعة التي يصدر فيها الناس أحكامهم. فهو، قبل أن يكون بصدد الانتقام والثأر وإطفاء نائرة غضبه وشعوره الآني، يفكّر في إصلاح المجرم ومعالجته. هناك الكثير من الأمور المؤثِّرة في طبيعة الحكم الذي يصدره القاضي، ومن تلك الأمور: وضع حياة المجرم، وارتباطه وعلاقته بالقتيل، والأوضاع والأحوال المحيطة بالجريمة والقتل، وسبق الإصرار والترصُّد من قِبَل المجرم والقاتل، ومقدار سوء عمله ونواياه، وشخصية القاتل والقتيل، وما إلى ذلك من الأمور الكثيرة الأخرى. إن العدالة التي يراها رجل القانون تختلف عن العدالة التي يراها عوامّ الناس، كما أن نظرة الفنان إلى الفنّ تختلف عن رؤية الآخرين.

يضاف إلى ذلك أن العدالة المحترمة من قِبَل مجتمع الأشرار والمجرمين تختلف عن العدالة في مجتمع الأتقياء والحكماء. وهذا الاختلاف في المشارب هو الذي دفع بعض المحقّقين إلى إحلال «العدالة والأخلاق الدينية» محلّ «العدالة الاجتماعية»[٤٣]. وعلى هذا الأساس فإن حكم العامة ليس هو الملاك في تشخيص العدالة، وإنما يجب في هذا الشأن استخراج مجموع عقائد علماء الاجتماع ومشاربهم القضائية في جميع المراحل.

ج ـ دائرة الحقوق والعدالة

اتجاه القواعد والحقوق نحو العدالة

إن الحقوق والعدالة توأمٌ سيامي تاريخي. وقد اكتشف الإغريق هذا الاتحاد بينهما قبل غيرهم، وسار الرومان في ذلك على آثارهم[٤٤].

يُعرِّف جستينيان[٤٥] الحقوق بأنها فنٌّ بسط العدالة وحُسْن الظنّ[٤٦]. ويذهب المشهور إلى القول بأن الدولة التي يكتب لها البقاء هي تلك التي تقيم العدل، وتراعي الإنصاف في سلوكها. أما العدالة اليوم فهي ـ بالنسبة إلى الحقوقي المثالي ـ تلك التي يجب أن تُستَلْهَم منها القوانين، بمعنى أن مفهومي الحقوق والعدالة ينفصلان عن بعضهما، رغم الارتباط الوثيق بينهما. وبعبارةٍ أخرى: إن النَّظْم الذي يقوم على أساس الحقوق في حالة تحرُّك وتحوُّل مستمرّ، ويتّجه نحو الكمال، وهو الكمال الذي تكون غايته العدالة والصلاح.

إن القاعدة التي لا يراها الناس متطابقة مع العدل والإنصاف لا يقومون بتطبيقها برغبتهم، ويلجأون إلى أنواع الوسائل والحِيَل للتهرُّب منها. وعليه يتعيَّن على الدولة أن تعمل ـ في حدود الإمكان، ومن أجل الحفاظ على النَّظْم العام وإحلال الاستقرار الاجتماعي ـ على المواءمة بين قواعد الحقوق والعدالة التي تحظى بالاحترام من قِبَل الناس.

يمكن مشاهدة الارتباط الوثيق بين الحقوق والعدالة في الكثير من القواعد. فإن النَّظْم في المعاملات ـ على سبيل المثال ـ يقتضي أن لا يشكّك الناس في اعتبار ونفوذ العقود، وأن يطمئنّوا إلى أن الدولة تحترم مضامين عقودهم، وأنها عند الضرورة تجبر المدين على تطبيق واحترام تلك العقود. وعلى هذا الأساس فإن المقنِّن لم يتجاهل ضرورة تطبيق العدالة أيضاً، وسمح للحاكم بأن يعطي لـ «المدين مهلة عادلة أو دفع المستحَقّ عليه بالتقسيط» (المادة ٢٧٧ من القانون المدني)، ويعيد النظر أحياناً في مفاد عقود الطرفين (المادة ٤ من قانون المالك والمستأجر)[٤٧]، وفي مقام تنفيذ الحكم يمنع من مصادرة عدّة العمل وثياب المدين وحاجاته الضرورية له ولأسرته (المادة ٦٥ من قانون تنفيذ الأحكام المدنية). تستمر الدعاوى حول الصكوك في الأمور التجارية على مدى خمس سنوات، إلاّ أن مالك الصكّ يستطيع مطالبة الذي استخدم الصكّ للإضرار به اعتباطياً حتّى إلى عشر سنوات (المادتان ٣١٨ و٣١٩ من قوانين التجارة). وهكذا إذا كانت الوثيقة التجارية؛ بسبب افتقارها إلى بعض الشروط الأساسية لاعتبار الصكّ، تقبل دعوى مالك الصكّ على المستفيد منه اعتباطاً (تفريع عن المادة ٣١٩ من

قوانين التجارة).

إن رعاية التناسب في العقود الضريبية تؤدّي إلى إعفاء الأرباح من الضرائب إلى حدٍّ معيّن، ومن ثمّ يتمّ حساب قيمة الضريبة بشكلٍ تصاعدي. وكذلك في الحقوق الجنائية ينشأ إعفاء الشخص من العقوبة ـ إذا كان إضراره بالآخر بسبب الدفاع المشروع عن النفس ـ من مفهوم «العدالة» أيضاً.

ثم إن من بين أوصاف الحقوق أن تكون مجرَّدة من الخصائص الفردية، وأن تظهر على شكل «قاعدة» كلّية. إن القاعدة تحكم المصاديق الخارجية بشكلٍ متساوٍ. وعليه ففي صلب كلّ قاعدةٍ حقوقية يتجلّى جوهر العدالة (أي المساواة)، وهذا يمنع من الامتيازات الاعتباطية. لا شَكَّ في أن هذا النوع من العدالة صوريّ، ويُحتَمل أن تكون ماهية القاعدة الحقوقية ظلماً مَحْضاً. ولكنْ في الحدّ الأدنى تظهر صورة العدالة في كلّ قاعدةٍ، ومن هنا يُقال: «التسوية في الظلم من العدل أيضاً»[٤٨].

وعلى الرغم من ذلك ذهب بعض الكتّاب، من أمثال: ديفيد هيوم وكارل ماركس[٤٩] ـ؛ من منطلق أن العدالة مفهومٌ غامض ومثالي وخيالي، ولا يصلح أن يكون موضوعاً للتحقيقات العلمية ـ إلى اعتبار العدالة مفردة جوفاء، ولا محتوى لها. وقد سعى كولسن إلى تنقيح الحقوق من العدالة.

ونقل عن توماس هوبز[٥٠] أنه يرى أن القانون هو المعيار في تمييز العدالة. وعلى أساس هذا المبنى يكون القانون عادلاً دائماً، وإن العدالة إنما تكتسب اعتبارها من القانون. إن هذه المقولة تذكّرنا بنظرية الذين أنكروا الحُسْن والقُبْح العقليين، وأحلّوا محلّه الحُسْن والقُبْح الشرعيّين. وعلى أيّ حالٍ فإن هذا الاتحاد إنما يكون مقبولاً في حال أُخذت العدالة بمعناها الصوري بنظر الاعتبار.

الفصل بين الدائرتين

لضمان العدالة المعوّضة في العقود نلاحظ بعض القواعد والأحكام التي تظهر المَيْل الطبيعي للحقوق نحو العدالة. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ: إن القانون في العقود المعوّضة يشترط مالية كلّ واحد من العوضين في صحّة العقد؛ كي يتحقق التعادل

المنشود من قِبَل الطرفين المتعاقدين. كما أن المقنِّن لم يتجاهل ضرورة تعادل قيمة العوضين أيضاً؛ ومن هنا فقد أعطى المغبون حقّ فسخ العقد غير المتعادل (المادة ٤١٦ ق. م). كما يعطي الخيار لشاري البضاعة المعيبة بين جبران النقص بأخذ «الأرش» أو يفسخ العقد من رأسٍ (المادة ٤٢٢ ق. م). كما أن المنع من امتلاك المعوضين يمثِّل قاعدة أخرى في إطار ضرورة الحفاظ على التوازن بين العوضين. وقيل في الطلاق الخلعي: إن الزوجة إنما يجوز لها الرجوع إلى الفدية فيما لو أمكن للزوج الرجوع في الطلاق، وأن لا تتمكَّن الزوجة دون دفع الفدية من حرمان الزوج من حقّ الرجوع، ولا تقوّض التعادل المعهود في الطلاق الخلعي[٥١]. كما ذهب بعض المحقّقين ـ خوفاً من اجتماع العوضين في ملك أحد طرفي العقد ـ إلى تصوُّر أن الشرط الذي يضع تلف المبيع قبل التسليم إلى المشتري في عهدة البائع مخالفٌ لمقتضى المعاوضة[٥٢].

وفي ما يتعلَّق بالقواعد المرتبطة بالتكافل الأُسَري أدرك بعض الكتّاب ـ بحقٍّ ـ أن تكليف الابن بالإنفاق على والدَيْه يأتي كتعويضٍ متعادل عن التكاليف التي اضطلع بها الوالدان تجاه الولد عندما كان صغيراً[٥٣].

وفي ما يتعلَّق بالحقوق الانتقالية (تعارض القوانين في الزمان) قيل: إن القانون الجديد ليس حاكماً على العقد الجاري؛ وذلك لغاية عدم الإخلال بالعقد المتعادل والمنشود للطرفين[٥٤]. وهكذا في المسؤولية المدنية فإن وجوب حفظ العقد المتعادل يحول دون حرّية المتضرِّر في اختيار مبنى الادّعاء، وفي ما يتعلَّق بعلاقته بالطرف الآخر بغضّ النظر عن العقد، والاستناد إلى قواعد المسؤولية القهرية[٥٥].

وفي مورد الحوادث غير المتوقَّعة، التي تخلّ بطبيعة العوضين والعقد المتعادل في تاريخ إجراء العقد، تميل القوانين والأفكار الحقوقية إلى جبران هذا الأمر، وإمكان الفسخ، وتقلّل من الحرمة التقليدية للعقد في مقابل العدالة[٥٦].

وبالتالي فإن الإخلال في توازن موقعيات البائع والمشتري، في المورد الذي لم يتمّ فيه تسليم المبيع، وتأخّر دفع الثمن النقدي، يُعطي الحقّ للبائع في فسخ العقد من خلال إعمال «خيار تأخير الثمن»، وبذلك يعمل على تخليص نفسه من هذا المأزق (المادة ٤٠٢ ق. م)[٥٧].

إذا أمكن تعميم هذا الاستقراء على الموارد التي يمكن فيها تعديل شرائط العقد بحكم القانون؛ لغرض إيجاد التعادل بين العوضين (من قبيل: تعديل ثمن الإجارة في حالة التراضي على أن أجرة المثل تساوي قيمة الإجارة)[٥٨]، سوف ندرك بوضوحٍ أن أحد الأهداف الأصلية للحقوق هو تطبيق العدالة. قد يصبّ المَيْل الطبيعي للحقوق نحو العدالة في بعض الأحيان، وبالتالي يؤدّي ذلك إلى الإخلال في ضرورات حفظ النَّظْم والأمن الحقوقي، إلاّ أن هذه الموارد الاستثنائية يجب أن لا تُحْدِث تشكيكاً حول القاعدة.

وعلى الرغم من ذلك تختلف دائرة الحقوق عن دائرة العدالة من جهتين، وهما:

١ـ إن الهدف من الحقوق في الدرجة الأولى هو إيجاد النَّظْم الاجتماعي. إن فنون التشريع تقتضي في بعض الأحيان قواعد ليس للعدالة حكمٌ بشأنها. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ: إن العدالة لا تقتضي حكماً خاصّاً بشأن الجانب الذي يجب أن تسير عليه السيارات في الشوارع، أو أين يجب أن تتوقَّف؟ وأن إجازة المُكْرَه هل هي كاشفة عن انتقال مورد المعاملة أو ناقلة له؟ وما إذا كان ضمان تلف المبيع قبل التسليم يقع على البائع أو المشتري؟ وأن المحكمة الصالحة للنظر في الدعوى يجب أن تكون في محلّ إقامة المدّعي أو المدّعى عليه؟ وإن الحقوق هي التي تقرِّر ذلك؛ استناداً إلى أدلة خاصة أخرى. إن العدالة تقتضي أن يتساوى الجميع أمام القانون، وأن تحكم قاعدة واحدة على جميع الموارد المشابهة، إلاّ أن ذات القاعدة لا يمكن اعتبارها نتيجة لتطبيق العدالة أو مخالفة لها.

كما لا يمكن للقانون أن يتنبّأ بجزئيات وخصائص كلّ مورد من الموارد، ويضطرّ إلى تعيين أحكامه على مبنى المصالح والمفاسد النوعية، في حين أن إجراءها في بعض الموارد لا يتّفق مع «العدالة». كما أن المساواة بين الأولاد في الميراث يعتبر عين العدل من الناحية النوعية، إلاّ أن ذات هذه القاعدة تبدو في مورد الأخوين اللذين يكون أحدهما صالحاً ومحتاجاً، والآخر فاسداً ومستغنياً، غير عادلة. وإن إجبار المدين على دفع مالٍ تعهَّد به يُعَدّ من ناحية المصالح النوعية صحيحاً، إلاّ أن إلزام شخصٍ تكفّل بدَيْنٍ باهظ بسبب الاضطرار، أو تضاعف ما تعهّد به بفعل الأحداث الاجتماعية أضعافاً مضاعفة، يُعَدّ ظلماً.

٢ـ قد يستدعي حفظ النظام قاعدة مخالفة للعدالة. كما أن عدم الاستماع إلى طلب الدائن الذي لم يُقِمْ الدعوى في المدّة المعيّنة، أو في ظرف المدّة المعيّنة لم يطالب باستئناف الحكم الخاطئ الابتدائي، غيرُ عادل، إلاّ أن القانون يقرِّر ذلك؛ من أجل الحفاظ على نَظْم المحاكم والتقليل من عدد الدعاوى. كما تقتضي العدالة فيما لو انخفضت قيمة النقود بشكلٍ فاحش؛ بسبب اندلاع الحرب أو ظهور الأزمات الاقتصادية، تمكين المحاكم وجعلها قادرةً على تعديل تعهُّد الأشخاص بذات النسبة، إلاّ أن أكثر الدول لا تجيز هذا الأمر.

تقتضي العدالة بأن يتحمَّل المجرم نتيجة أفعاله الإجرامية، ولا يمكن معاقبة أيّ شخص بجريرة غيره. إن الولد الذي يُولَد من سفاحٍ لا يتحمَّل أيَّ ذنبٍ، وعليه فمن غير العدل حرمانه من حماية القانون، وعدم اعتباره واحداً مثل سائر الأولاد. إلاّ أن مساواته في الحقوق مع الأولاد الشرعيين مخالفٌ للحفاظ على سلامة الأسرة؛ إذ في مثل هذه الحالة لا تعود هناك حاجةٌ إلى بناء الأسرة وإجراء عقد النكاح، ويمكن لكلّ شخصٍ ـ بَدَلاً من قبول التعهُّد الناشئ من عقد الزواج ـ أن يعاشر مَنْ يشاء، وهذا هو عين الخطر الذي يحذِّر منه المشرِّع، ويدعوه حرصه على حماية الأطفال إلى التزام جانب الحَذَر والاحتياط[٥٩].

إن هذا النوع من الأمثلة كثيرٌ. ولكنْ علينا الالتفات إلى أن ترجيح المصالح العامة على الحقوق الفردية إذا لم يقترن بالقسوة واللاإنسانية يُعَدّ نوعاً من العدالة. ويجب الجمع بين هاتين المصلحتين: عدم تجاهل شخصية الإنسان وحرمة دمه وحرّيته؛ وعدم اتخاذ المجتمع ساحةً للأهواء الاعتباطية والمصالح الشخصية. ومن خلال رعاية التناسب بين الحقوق الفردية والمصالح العامّة يتمّ ضمان «العدالة الاجتماعية» بالمعنى الحقيقي للكلمة.

د ـ العدالة والنظام الأخلاقي ـ معيار الحُسْن والقُبْح في الحقوق

يُذعِن الجميع حالياً ـ بشكلٍ وآخر ـ بأن قواعد الحقوق وليدة إرادة الدولة، وفي

بعض الأحيان تؤدّي هذه الإرادة ـ سواء عن رغبة أو اضطرار ـ إلى خلق الحقوق، وقد تعمل في بعض الأحيان على ضمان واستقطاب القواعد التي يخلقها العُرْف أو الوجدان العام، صراحةً أو عبر الأساليب القضائية. وعلى أيّ حالٍ إن التشريع والتقنين يُعَدّ عملاً معقولاً وإرادياً وهادفاً. إن الذي يمنح الحقوق القدرة المادية ـ طبقاً لهذه الرؤية الواقعية ـ هو إرادة الدولة، وإنْ كانت منحرفة عن الصراط المستقيم للعدالة. وبعبارةٍ أخرى: إن القانون السيّئ ـ مثل القانون الجيِّد ـ يؤدّي إلى الإلزام الاجتماعي.

ولكنْ يجب التذكير بهذه النقطة، وهي أن هذه الرؤية الواقعية الاجتماعية لا تعني الثناء على سلطة الدولة، وغضّ الطرف عن المعيار الأخلاقي لحُسْن وقُبْح القوانين. إن العدالة إذا لم تكن وصفاً جوهرياً للحقوق فلا شَكَّ في أنها ميزانٌ للتقييم، ومن أهمّ أوصافه الكمالية. إن الناس المخاطَبين بالأحكام الحكومية أو القضاة المخوَّلين إجراء قواعد الحقوق يعملون في مقابل وجدانهم ـ أي المحكمة التي لا سلطة للدولة عليها ـ على تحديد القِيَم والاعتبار الواقعي للقوانين بميزان العدالة. إن هذا الحكم وأثره وانعكاسه على نفوذ واعتبار القوانين واقعية أخرى يجب القبول بها إلى جانب سلطة الدولة. لو أسمَيْنا الواقعية الأولى (الحكومية) صورية، والواقعية الثانية (الأخلاقية) ماهوية، رُبَما سنكون أقرب إلى الحقيقة في بيان المراد.

وعلى هذا الأساس إن النظام الذي أعدَدْناه للحقوق ليس بالمعنى المرسوم لهذا المصطلح «التحقُّق الحكومي أو الاجتماعي»، بل هو ممتزجٌ بالأهداف والتطلُّعات الأخلاقية والدينية والسياسي وأحكام القلب أيضاً. وإن لفنّ العدالة والمطالبة بالحقوق مكانةً لائقة فيه. وفي الحقيقة قد سعَيْنا إلى أخذ الإنسان ـ الواقع في مركز هذا النظام ـ بنظر الاعتبار كما هو، وأن نصل إلى المصادر الكامنة للحقوق أيضاً.

العدالة: القيمة الأولى في الحقوق

يذهب الحكماء إلى القول بأن «الحرّية» و«المساواة» و«العدالة» من أسمى القِيَم الأخلاقية. إن المقارنة بين هذه القِيَم، وتمييز القيمة الأسمى، يعتبر من أعقد الأحكام؛ وذلك لأن كلّ واحد من هذه المفاهيم الثلاثة من الفرادة والقيمة والانسجام مع الروح

الإنسانية، بحيث يصعب ترجيحه على غيره، كما يصعب على الأديب أن يقارن بين امرئ القيس وطرفة بن العبد، أو بين المتنبي والبحتري، وتحديد مَنْ هو الأفضل منهم. ولكنْ مع ذلك يمكن للمتأمِّل في النظام الأخلاقي أن يعمل على تعيين القيمة الأخلاقية الحاكمة والأفضل من غيرها:

١ـ يذهب الكثير من الحكماء إلى القول بأن «الحرّية» تمثِّل مركز وقطب جميع القِيَم الإنسانية الأخرى، إلى الحدّ الذي يذهب معه (إيمانوئيل كانْت)[٦٠] إلى القول في تعريف الحقوق: «هي القواعد التي بموجبها يمكن الجمع بين حرّية كل شخص مع حرّيات الآخرين». ويبدي (جان جاك روسو)[٦١] تذمُّره من القيود التي فرضتها الحضارة على الحرّيات الطبيعية للإنسان، واعتبر ذلك منشأً لجميع الآلام والمآسي، ويرى أن بناء المجتمع يكمن في قبولها بشكلٍ حُرّ. كما ذهب (فريديش هيجل) ـ رغم ثنائه على السلطة ـ إلى اعتبار الحقوق أمراً ضرورياً لضمان الحرّية لإرادة الإنسان.

إن التحليلات والتبجيلات بشأن الحرّية كثيرة، وتبلغ ذروتها في الوجودية عند (جان پول سارتر)[٦٢]. وعلى الرغم من ذلك فإن الحرّية مقيَّدة من الداخل، أو إنها كذلك في دائرة الحقوق في الحدّ الأدنى؛ إذ عندما يتمّ القبول بالحياة الاجتماعية بوصفها أمراً ضرورياً لا يكون هناك مناصٌ من العمل على تقييد حرّيات الأفراد من أجل الحفاظ على حرّيات الآخرين؛ لكون ذلك من لوازم بناء المجتمع.

وبعبارةٍ أخرى: إن النَّظْم والأمن الضروري في المجتمع يعمل ـ شئنا أم أبينا ـ على حبس الحرّية في قفصٍ ذهبي. ومن هنا يذهب إيرينغ (الحقوقي الألماني الكبير) إلى اعتبار العدالة أفضل من الحرّية[٦٣].

ومن ناحيةٍ أخرى قد أثبتت التجربة والتاريخ أن الحرّية المنفلتة والزائدة عن الحدّ تصبح في حدّ ذاتها حصاراً يضيِّق الخناق على الحرّيات. فالأذكياء يستحوذون على جميع المزايا، وكلما أصبحوا أكثر قوّةً عملوا على فرض المزيد من القيود على حرّيات الآخرين. ومن هنا تمسّ الحاجة إلى المساواة، ويأخذ الجميع يطالبون بها، حيث يسير الاتجاه نحو تحديد الحرّيات من أجل ضمان وتوفير المساواة.

ثم إن الثناء المطلق على الحرّية يبلغ حدّاً يرى فيه كلّ شخصٍ نفسه عالماً مستقلاً لا يقبل النقد والملامة، وتتّخذ جميع المباني الأخلاقية والدينية شكلاً نسبياً، الأمر الذي يؤدّي إلى الفوضى والهرج والمرج. وهناك الكثير من المعارضين لهذا الأمر(٦٤).

٢ـ قيل: إن عدم المساواة الاقتصادية والاجتماعية يؤدّي إلى الشعور بالحاجة المبرمة إلى مفهوم «المساواة» بوصفها قيمة سامية ومفضّلة، وأن تكون حاكمة على «الحرّية». وقد اضطر (روسو) في العقد الاجتماعي إلى التضحية بالحرّية من أجل المساواة، واقترح بأن على الجميع إذا أرادوا بناء الدولة الديمقراطية أن يتنازلوا عن حقوقهم وامتيازاتهم الخاصّة، ووضعها تحت تصرُّف الدولة؛ لتحقيق «المساواة».

كما أن الغاية الرئيسة من الحكم والقانون ـ في الفلسفات الاجتماعية ـ تكمن في إحلال المساواة الاقتصادية والاجتماعية. وإن الحرّية إنما تكون محترمةً ما دامت لا تضرّ بهذه الغاية. وإن نفوذ هذه الفلسفات قد أدّى إلى أن يعمل القانون على تحديد الحرّيات في المجتمعات الحُرّة؛ كي لا ينفرط عقد المساواة.

وفي الحقيقة إن الحاجة إلى المساواة هي حاجة إلى «العدالة»؛ وذلك لأن المساواة والاعتدال موجودٌ وكامن في ذات وجوهر العدالة، وهو الذي يتمّ التعبير عنه بـ «العدالة الصورية». وإن ضمان المساواة بين الناس أمام القانون يمثِّل واحداً من وجوهه الواضحة.

وعلى الرغم من ذلك فإن المساواة المطلقة والرياضية ليست مطلوبةً دائماً. وإن لهذا المفهوم قيوداً في صلبه، وهو في حصارٍ خاصّ من «القِيَم». إن الناس من حيث الحاجة والنفع الذي يقدِّمونه إلى المجتمع ليسوا متساوين. وعليه يبقى هذا السؤال مطروحاً دائماً: هل حجم انتفاعهم بالمزايا الاجتماعية والاقتصادية يجب أن يكون متناسباً مع حاجتهم أو مع مقدار عملهم وفائدتهم الاجتماعية؟ ومن هنا يتمّ الحديث عن التناسب والاعتدال. ويُقال على سبيل المثال: في مقابل العمل المتساوي يجب دفع أجرٍ متساوٍ. وعلى هذه الشاكلة تبرز العدالة الماهوية، وتأمر بإعطاء كلّ شخص الحقّ الذي يستحقه.

٣ـ إن العدالة ـ خلافاً لـ «الحرّية» و«المساواة» اللذين يخضعان للقيود الناشئة من

طبيعتيهما، والتعاطي مع سائر القِيَم الأخرى ـ كلّما كانت مطلقةً ومجرّدة من القيود كانت أسمى وأرقى. وإن الإنسان إذا لم يتمكَّن من تحقيق العدالة الإلهية فإنه في الحدّ الأدنى لا يريد فقدان الصورة الأرضية لهذه العدالة، والتضحية بها على مذبح الحرّية أو النظام.

في النظام الحقوقي يتمّ في بعض الأحيان التضحية بالعدالة من أجل إحلال النظم والأمن الحقوقي. وهناك مَنْ انبهر بهذا الأمر، وأصبح مولعاً بالسلطة، متصوِّراً أن قواعد الحقوق تهتمّ في المرحلة الأولى بإقامة النظام. إلاّ أن هذا الأمر يُعَدّ في مجال القِيَم بوصفه «شرّاً لا بُدَّ منه». يقال: إن إيجاد النَّظْم يعتبر مقدّمة لتطبيق العدل، ويكون النَّظْم مقبولاً على هذا الأساس. وإلاّ لا يمكن في نظام القِيَم الأخلاقية ترجيح كفّة النَّظْم على العدالة أبداً. ومن هنا فإن (إيمانوئيل كانْت) ـ وهو أكبر فيلسوف مدافع عن النَّظْم والحرّية ـ يقول في آخر تحليلٍ له: «إذا لم تكن هناك عدالة فإن الحياة لن تستحقّ كل هذا العناء».

وفي القرآن الكريم يحتلّ العدل المرتبة الأولى من بين أوامر الله في مقام الحكم بين الناس[٦٥]؛ وذلك لأنه هو الأقرب إلى التقوى (بوصفها معياراً للتفاضل بين الناس عند الله)[٦٦].

ومن هنا، رغم أنه لا يمكن التخلّي عن القِيَم السامية لـ «الحرّية» و«المساواة»، ولكنْ في التحليل الأخير يجب اختيار «العدالة» بوصفها القيمة الأخلاقية الأولى، واعتبارها هي المعيار في تحديد القوانين الصالحة والطالحة[٦٧].

ولا بُدَّ لنا من إضافة أن بعض الفلاسفة قد توصَّلوا ـ من طريق الواقعية ـ إلى نتيجةٍ مفادها أن الحقوق تمثِّل فنّ بسط العدالة، بمعنى أن تطبيق العدالة ليس مجرّد هدف غائيّ للحقوق، وإنما هي موضوع ومسؤولية الحاكم العادل. وعلى حدّ تعبير (ميشيل فيلي): إن مهمة الحاكم العادل في الدعاوى تكمن في تعيين السهم المناسب لكلّ واحدٍ من طريق النزاع في الملكية والحقوق والتعهُّدات أو الصلاحيات، وإعطاء كلّ ذي حقٍّ حقَّه. وإن المشرِّع وسائر علماء الحقوق والمساعدين والعاملين في سلك القضاء يسهمون في تحقيق هذا التوزيع العادل[٦٨]. وعليه يجب اعتبار الحقوق «فنّ التوزيع».

الهوامش

(١) للقراءة حول العلاقة بين الحقوق والعدالة يمكن الرجوع إلى المصادر التالية (باللغة الفارسية): الجزء الأول من كتاب مباني حقوق (أسس الحقوق)، لمؤلِّفه: الدكتور موسى جوان، طهران، ١٣٣٦هـ.ش. ومن بين المصادر الفرنسية ننصح بكتابين، وهما: ١. نظريه عمومي حقوق (النظرية العامة للحقوق)، لمؤلِّفه: روبيه، ط٢، باريس، سنة ١٩٥١م؛ ٢. مقام حقوق در زندگي اجتماعي (منزلة الحقوق في الحياة الاجتماعية)، لمؤلِّفه: بيل إسمن، (مقدّمة لدراسة الحقوق ١، باريس، سنة ١٩٥١م).

(٢) قال تعالى: ﴿**مَا خَلَقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى**﴾ (الروم: ٨). وانظر أيضاً: العنكبوت: ٤٤، الرحمن: ٣، التغابن: ٣، الأنبياء: ١٦، ص: ٢٧.

(٣) إن القرآن الكريم يأمر بهذا الأسلوب التجريبي لهداية الأفكار في إطار البحث عن العدالة. انظر: يوسف: ١٠٩، فاطر: ٤٤.

(٤) أفلاطون أو أرستوكليس بن أرستون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ق.م): فيلسوف يوناني كلاسيكي. كاتبٌ لعدد من الحوارات الفلسفية. يعتبر مؤسِّساً لأكاديمية أثينا، التي كانت أوّل معهد للتعليم العالي في العالم الغربي، وقد وضع الأسس الأولى للفلسفة الغربية والعلوم. المعرِّب.

(٥) انظر: أفلاطون، جمهور (الجمهورية): ٣٨ فما بعد، ترجمه إلى اللغة الفارسية: فؤاد روحاني. اشتمل هذا الكتاب على مناقشة بين سيفالوس وسقراط بشأن ماهية العدالة، فهل هي بمعنى أداء الدين أو الإحسان في حقّ الأصدقاء والإساءة للأعداء، أو أن أساسها الإحسان، أو أن مآل العدالة هو العمل لمصلحة الطبقة الحاكمة؟

(٦) أرسطو أو أرسطوطاليس (٣٨٤ ـ ٣٢٢ق.م): فيلسوفٌ يوناني. أحد عظماء المفكِّرين. تغطّي كتاباته مجالات عدة، منها: الفيزياء والميتافيزيقا والشعر والمسرح والموسيقى والمنطق والبلاغة واللغويات والسياسة والحكومة والأخلاقيات وعلم الأحياء وعلم الحيوان. المعرِّب.

(٧) انظر: دنس لويد، مفهوم حقوق (مفهوم الحقوق): ١١٨ ـ ١١٩؛ إيان بوبر، جامعه باز ودشمنانش (المجتمع المفتوح وأعداؤه): ١٠٠ فما بعد، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي أصغر مهاجر.

(٨) انظر: د. بهاء الدين پازارگاد، تاريخ فلسفه سياسي (تاريخ الفلسفة السياسية) ١: ١٠٩.

(٩) انظر: دنس لويد، مفهوم حقوق (مفهوم الحقوق): ١١٨؛ الإمام محمد الغزالي، إحياء العلوم ٣ (الجزء الثامن): ٩٨ فما بعد.

(١٠) انظر: مولانا جلال الدين الرومي، المثنوي، الكتاب السادس، رقم الأبيات: ٢٥٦٠ ـ ٢٥٦٣.

(١١) نقلاً عن: الشيخ مرتضى الأنصاري، رسالة العدالة (المكاسب: ٣٢٦).

(١٢) العلاّمة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٣٧١.

(١٣) انظر: ميشيل فيلي (Villey)، فلسفه حقوق (فلسفة الحقوق) ١: ٣٠ فما بعد (معاني وأهداف الحقوق).

(١٤) انظر: المصدر السابق: ٣١.

(١٥) "Neither by nature. Then, nor contrary to nature to the virtues arise in us; rather we are adapted by nature to receive them, and are made perfect by habit". Etics, Ross trans, ١٩٤٢, BK. II. ١١٠٣ a: Patterson, Jusrisprudence, Page. ٣٣٨.

(١٦) آصف محسني، أخلاق عالم آرا: ٣٤.

(١٧) نصير الدين الطوسي، أخلاق ناصري: ١٧٢.

(١٨) في ما يتعلّق بمفهوم العدالة عند أفلاطون وأرسطو انظر: جورج دل فيكيو، العدالة ـ الحقوق ـ الدولة، مطالعات فلسفه حقوق (دراسات فلسفة الحقوق): ٨ فما بعد؛ ميشيل فيلي (Villey)، فلسفه حقوق (فلسفة الحقوق): ٣٥، حيث يذهب طبقاً لهذا التعريف إلى الاعتقاد بأن الحقوق تعني فن التوزيع، وهو الفن الذي يعطي كل شخص حصته التي تليق به من الأموال.

(١٩) انظر في هذا الشأن الصفحتان ١٦٨ و١٧٣. وانظر أيضاً: ناصر كاتوزيان، مقدمه علم حقوق (مقدمة في علم الحقوق): ٢٣، ٢٧ (مصدر فارسي).

(٢٠) Ulpien.

(٢١) ماركوس توليوس سيسرو (شيشرون) (١٠٦ ـ ٤٣ق.م): كاتبٌ وخطيب روماني مميَّز. أثارت شخصيته الكثير من الجَدَل، وخاصة في الجانب السياسي من حياته. وكان يعتبر بحق أب الفلسفة السياسية في روما. المعرِّب.

(٢٢) نقلا عن: روبيه، نظريه عمومي حقوق (نظرية الحقوق العامة): ٢١٣ ـ ٢١٦. قال الخواجة نصير الدين الطوسي في تعريف العدالة: إن لفظ العدالة مبني على معنى المساواة. وتعقل المساواة ممتنع بدون اعتبار الوحدة. (أخلاق ناصري: ٧٢).

(٢٣) دنيس لويد، مفهوم حقوق (مفهوم الحقوق): ١١٧ فما بعد.

(٢٤) انظر في هذا الشأن: إتش بيريلمان (Ch. Perelman)، آرمان عدالت ومسأله بحث واستدلال درباره آن (مفهوم العدالة ومسألة البحث والاستدلال بشأنها): ١٢.

(٢٥) انظر: ناصر كاتوزيان، توجيه ونقد رويه قضائي (توجيه ونقد المسالك القضائية)، انتشارات يلدا (مصدر فارسي).

(٢٦) يذهب أرسطو بدَوْره إلى اعتبار الانصاف عدالةً أسمى، حيث تغدو وسيلةً لتصحيح وتعديل مسار العدالة القانونية، وتصبح حاكمة عليها. انظر: بير بوليه (Bellet)، قاضي وإنصاف (القاضي والإنصاف)، مقالة في مذكرة رودير: ٩.

(٢٧) لا ينبغي الخلط بين العدالة ذات المفهوم النوعي وبين الإنصاف الذي يمثِّل إحساساً عن الوجه الأكثر لطافة من العدالة في الموارد الخاصة. إن الرجوع إلى الإنصاف إنما يكون له ما يبرِّره إذا كان تنفيذ القاعدة العادلة ينطوي ـ في فرضٍ خاص ـ على نتائج غير مطلوبة، ويميل الوجدان الأخلاقي إلى إصلاحها. كما كان أرسطو يصف الإنصاف بأنه عدالة أفضل من العدالة القانونية. وذهب جيني إلى تسميته بالشعور والإحساس الغريزي الذي يضع طريقة حل أفضل من العقل المتعارف. (شيوه هاي تفسير (أساليب التفسير) ٢: ٤٨٨). وانظر أيضاً: بير بوليه (Bellet)، قاضي وإنصاف (القاضي والإنصاف)، مقالة في مذكرة رودير: ٩.

(٢٨) للوقوف على مفاهيم العدالة والاختلافات الموجودة في هذا الشأن انظر: إتش بيريلمان (Ch. Perelman)، آرمان عدالت ومسأله بحث واستدلال درباره آن (مفهوم العدالة ومسألة البحث والاستدلال بشأنها): ٧ فما بعد، تقديم: (A. Hart).

(٢٩) انظر: المصدر السابق: ١٦، حيث نجد في تعريف العدالة ما يلي:

A Principle in accordance with which beings of one and same essential category must be treated in the Same Way.

(٣٠) انظر: ناصر كاتوزيان، مقدّمه علم حقوق (مقدمة في علم الحقوق): ١٦٦ (مصدر فارسي).

(٣١) انظر: إتش بيريلمان (Ch. Perelman)، آرمان عدالت ومسأله بحث واستدلال درباره آن (مفهوم العدالة ومسألة البحث والاستدلال بشأنها): ٧ فما بعد، تقديم: (A. Hart)؛ دنيس لويد، مفهوم حقوق (مفهوم الحقوق): ١١٩.

(٣٢) ديفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٩م): فيلسوفٌ واقتصادي ومؤرِّخ اسكتلندي. يعتبر شخصية هامة في الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الاسكتلندي. المعرِّب.

(٣٣) قال رينار في كتابه (الحقوق، المنطق، الذوق السليم): إن مفهوم العدالة مطبوع في وجدان كل شخص. وللعثور على هذا المفهوم يجب البحث في الذات وفي نفوس الآخرين، وفي التاريخ أيضاً. ومن هنا يكون مفهوم العدالة نتاج وحصيلة التكامل الاجتماعي. فكما أن فكرة الكاتب مطبوعة في كتابه، كذلك الحقوق الطبيعية منقوشة في ضمير الإنسان. (انظر: مباني حقوق (أسس الحقوق) ١، العدد ١١٥: ١٩٠، ترجمه إلى اللغة الفارسية: د. موسى جوان)؛ وانظر أيضاً: جاستن وغوبو، رساله حقوق مدني (رسالة الحقوق المدنية)، المقدمة، العدد ١٢، حول عقائد سان توماس داكن في التلفيق بين حكمة أرسطو والدين المسيحي.

(٣٤) انظر: دوغي، رساله حقوق أساسي (رسالة الحقوق الأساسية) ١: ١٢٦ فما بعد.

(٣٥) بيرتراند أرثور ويليام راسل (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠م): فيلسوفٌ وعالم منطق ورياضيات ومؤرِّخ وناقد اجتماعي بريطاني. قاد الثورة البريطانية ضدّ المثالية. يعَد أحد مؤسِّسي الفلسفة التحليلية، إلى جانب سلفه (كوتلب فريج) وتلميذه (لودفيغ فتغنشتاين). كما يعتبر من أهمّ علماء المنطق في القرن العشرين. المعرِّب.

(٣٦) برتراند راسل، أخلاق ورسالت در جامعه (الأخلاق والرسالة في المجتمع): ٤٣، ترجمه إلى اللغة الفارسية: د. محمود حيدريان. ومع ذلك فقد ذكر برتراند راسل في موضع آخر: «وعلى هذا الأساس فإن الأخلاق لا تنحصر في هذا الحكم، ويقول: افعل ما يرتضيه مجتمعك، وارتدع عما لا يرتضيه مجتمعك». (المصدر السابق: ٥٤). ولو اعتبرنا العدالة على أساس كلا هذين الحكمين فإن الأمر سيبدو متعارضاً.

(٣٧) انظر: ديفيد هيومٍ، رساله طبيعت إنساني (رسالة في الطبيعة الإنسانية): ٦٠١، ترجمة: ليروي (Leroy)، ١٩٤٥م، نقلا عن: باتيفول، مسائل مبنائي فلسفه حقوق (مسائل مباني فلسفة الحقوق): ٤٠١، الهامش رقم ٣٣٣.

(٣٨) لوئي لوفور، حقوق وساير قواعد زندگي اجتماعي (الحقوق وسائر قواعد الحياة الاجتماعية)،

أرشيف فلسفة الحقوق، عام ١٩٣٥م، العددان ٣ ـ ٤: ١٩؛ هدف حقوق (غاية الحقوق)، أرشيف فلسفة الحقوق، عام ١٩٣٧م، العددان ١ ـ ٢: ١١.

(٣٩) انظر: روبييه، نظريه عمومي حقوق (نظرية الحقوق العامة): ٢٢١.

(٤٠) جورج فيلهلم فريدريتش هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١م): فيلسوف ألماني. مؤسِّس المثالية الألمانية في الفلسفة في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي. طوّر المنهج الجَدَلي الذي أثبت من خلاله أن مسار التاريخ والأفكار يتمّ من خلال الطريحة والنقيضة ثم التوليف بينهما. المعرِّب.

(٤١) انظر: المصدر السابق: ٩٠.

(٤٢) بليز باسكال (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢م): فيزيائيٌّ ورياضي وفيلسوف فرنسي. اشتهر بتجاربه على السوائل في مجال الفيزياء، وبأعماله الخاصة بنظرية الاحتمالات في الرياضيات. إليه يعود المبدأ المعروف بـ (قانون باسكال)، الذي أثبت فيه أن للهواء وزناً، وأن ضغطه يمكن أن ينتج فراغاً. المعرِّب.

(٤٣) انظر: ريبر، قاعده أخلاقي در تعهُّدات مدني (القاعدة الأخلاقية في التعهُّدات المدنية)، العددان ١٦ ـ ١٧؛ نيروهاي سازنده حقوق (قوى الحقوق البناءة): ٤١٤. إن العدالة الدينية ذات ملاك واضح وثابت؛ لأن العادل هو الذي لا يرتكب معصية كبيرة، ولا يصرّ على المعصية الصغيرة. انظر: الشيخ مرتضى الأنصاري، رسالة العدالة، ملحق المكاسب: ٣٢٦. وفي ما يلي واحد من تعريفات العدالة في الفقه، حيث يقول المشهور في هذا الشأن: «إنها كيفية نفسانية باعثة على ملازمة التقوى أو عليها مع المروءة»، حيث يرى مفهوم «التقوى» و«المروءة» من لوازم العدالة، وبذلك يزيد من غموضها. وعن كتاب الوسيلة لابن حمزة قوله: إن العدالة تحصل بأربعة أمور، وهي: الورع، والأمانة، والوثوق، والتقوى. (المصدر السابق نفسه).

إن مصطلح «العدالة الاجتماعية» من مصطلحات علماء علم الاجتماع، الذين يرَوْن أن جميع القواعد الحاكمة على الأفراد يجب البحث عنها في الوجدان العام، وإن الذين يتحدثون عن العدالة يجب عليهم من الآن فصاعداً أن يجعلوا من «العدالة الاجتماعية» مبنى للقواعد الحقوقية.

(٤٤) في ما يتعلَّق بالعلاقة بين مفهومي (Jus) و(Justitia) في الحقوق الرومية والإغريقية، وفضيلة العدالة عند أرسطو، انظر: ميشيل فيلي (Villey)، فلسفه حقوق: معاني وهدفهاي حقوق (فلسفة الحقوق: المفاهيم وأهداف الحقوق)، العددان ٢٥ ـ ٣٦: ٥١ فما بعد، ط٢؛ غوستن وغوبو، المقدمة، العدد ١٠. إن سانت أوغسطين (الحكيم المسيحي) يسمّي الدولة من دون عدالة بحكومة القراصنة. دنيس لويد، أنديشه حقوق (مفهوم الحقوق): ٧٩.

(٤٥) جستينيان الأول (٤٨٢ ـ ٥٦٥م): كان إمبراطوراً رومانياً شرقياً (بيزنطياً). اشتهر بإصلاحه الرمز القانوني المسمى بـ (قانون جستنيان). يعتبر قديساً في الكنيسة الأورثودوكسية. المعرِّب.

(٤٦) وقد عمد رينارد (Renard) انطلاقاً من هذا التعريف، في كتاب «الحقوق، العدالة، الإرادة»: ٦٨ فما بعد، إلى القول في تعريف الحقوق: «نظم يراد منه تفعيل العدالة والصلاح». (نقلاً عن: مباني حقوق (مباني الحقوق) ١، العدد ١١٢: ١٨٧، ترجمه إلى اللغة الفارسية: د. موسى جوان).

(٤٧) يشتمل هذا الأمر في حقوقنا على صبغة استثنائية، ولا يحق للحاكم أن يعيد النظر في العقود تحت ذريعة رعاية العدالة. (دوره مقدماتي حقوق مدني (الدورة التمهيدية للحقوق المدنية): ١٦٨،

ط١).
(٤٨) انظر: دنس لويد، مفهوم حقوق (مفهوم الحقوق): ١٣١.
(٤٩) كارل هانريك ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م): فيلسوف واقتصادي وعالم اجتماع ومؤرِّخ وصحفي واشتراكي ثوري ألماني. لعبت أفكاره دَوراً هاماً في تأسيس علم الاجتماع وفي تطوير الحركات الاشتراكية. نشر العديد من الكتب خلال حياته، ومن أهمها: (بيان الحزب الشيوعي)، و(رأس المال). المعرِّب.
(٥٠) توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩م): أحد أكبر فلاسفة القرن السابع عشر الميلادي في إنجلترا، ولا سيَّما في المجال القانوني؛ إذ كان ـ بالإضافة إلى اشتغاله بالفلسفة والأخلاق والتاريخ ـ فقيهاً قانونياً، ساهم بشكلٍ كبير في بلورة الكثير من الأطروحات التي تميَّز بها القرن السابع عشر على المستوى السياسي والحقوقي، كما عرف بمساهمته في التأسيس للكثير من المفاهيم التي لعبت دَوراً كبيراً على مستوى الفعل والتطبيق، وعلى رأسها مفهوم العقد الاجتماعي. وقد وضع كتابه (لوياثان) الأساس لمعظم الفلسفة السياسية الغربية من منظور نظرية العقد الاجتماعي. المعرِّب.
(٥١) انظر: ناصر كاتوزيان، حقوق مدني، خانواده (الحقوق المدنية، الأسرة) ١: ٢٦٥.
(٥٢) انظر: الميرزا النائيني والشيخ موسى الخوانساري، منية الطالب ٢: ١٩٠.
(٥٣) انظر: كاربونيه، حقوق مدني (الحقوق المدنية) ١، المقدمة، العدد ١: ٦.
(٥٤) انظر: ناصر كاتوزيان، حقوق انتقالي: تعارض قوانين در زمان (الحقوق الانتقالية: تعارض القوانين في الزمان): ١٤٩ (مصدر فارسي).
(٥٥) انظر: ناصر كاتوزيان، ضمان قهري ومسؤوليت مدني (الضمان القهري والمسؤولية المدنية) ١: ٥٢ ـ ٥٣ (مصدر فارسي).
(٥٦) انظر: ناصر كاتوزيان، قواعد عمومي قراردادها (القواعد العامة للعقود) ٣: ٥٣٤ فما بعد (مصدر فارسي).
(٥٧) انظر: ناصر كاتوزيان، عقود معيّن (العقود المعيّنة) ١: ١٥٢ (مصدر فارسي).
(٥٨) انظر: المصدر السابق: ٣٤٣ ـ ٣٨٢.
(٥٩) انظر: ناصر كاتوزيان، حقوق مدني، خانواده (الحقوق المدنية، الأسرة): ٣١١ (مصدر فارسي).
(٦٠) إيمانوئيل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م): فيلسوف ألماني. يعتبر آخر الفلاسفة المؤثِّرين في الثقافة الأوروبية الحديثة، وأحد أهمّ الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية، وهو آخر فلاسفة عصر التنوير في أوروبا، والذي بدأ بجون لوك وجورج بيركلي وديفيد هيوم. من أشهر أعماله: (نقد العقل المجرد)، و(نقد العقل العملي). المعرِّب.
(٦١) جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨م): كاتبٌ وأديب وفيلسوف وعالم نبات جنيفي / فرنسي. يُعَدّ من أهمّ كتاب عصر التنوير. ساعدت فلسفته على تشكيل الأحداث السياسية التي أدَّت إلى الثورة الفرنسية، حيث أثَّرت أعماله في التعليم والأدب والسياسة. المعرِّب.
(٦٢) جان بول شارل إيمارد سارتر (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠م): فيلسوف وروائي وناقد أدبي وناشط سياسي فرنسي. اشتهر سارتر بكونه كاتباً غزير الإنتاج؛ ولأعماله الأدبية وفلسفته المسمّاة بالوجودية، وانتمائه

السياسي إلى اليسار المتطرِّف. من أعماله: (الوجود والعدم)، و(الوجودية مذهب إنساني)، و(نقد العقل الجَدَلي). وله مجموعة من الروايات والمسرحيات، ومنها: (الغثيان) و(الحائط)، و(الذباب) و(العاهرة الفاضلة) و(الغرفة المغلقة). كان سارتر يرفض التكريم، مكتفياً بلقب الدكتور، وإخلاصاً لهذا المبدأ رفض استلام جائزة نوبل للآداب. المعرِّب.

(٦٣) انظر: باتيفول، مسائل مبنائي فلسفه حقوق (مسائل المباني الفلسفية للحقوق): ٤٠١، الهامش رقم ٣٢٣.

(٦٤) انظر: دايس (Dias)، علم حقوق (علم الحقوق): ١١٢.

(٦٥) قال تعالى: ﴿...وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...﴾ (النساء: ٥٨)؛ وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ...﴾ (النحل: ٩٠).

(٦٦) قال تعالى: ﴿...اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى...﴾ (المائدة: ٨)؛ وقال تعالى: ﴿...إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...﴾ (الحجرات: ١٣).

(٦٧) في ما يتعلَّق بترجيح العدالة على جميع القِيَم الأخرى انظر: باتيفول، مسائل مبنائي فلسفه حقوق (مسائل المباني الفلسفية للحقوق): ٤٠١ فما بعد؛ غونو (Gounot)، أصل حكومت إراده در حقوق خصوصي (أصل حكومة الإرادة في الحقوق الخاصة): ٣٨٨.

(٦٨) انظر: ميشيل فيلي (Villey)، فلسفه حقوق: معاني وهدفهاي حقوق (فلسفة الحقوق: المفاهيم وأهداف الحقوق) ١: ٢٠٦؛ ٢: ١٣١.

تعريف «العدالة» عند الإمام جعفر الصادق(ع)

العدالة بمنظورٍ دينيّ

أ. محمد رضا الحكيمي(*)

ترجمة: حسن علي مطر

يتّفق علماء المعقول والمنقول على أنه إذا بلغنا حديثٌ معتبر عن المعصوم(ع) في مسألةٍ ما كان ذلك الحديث مقدَّماً على جميع الكلمات الأخرى ـ أيّاً كان قائلها ـ، ويكون الالتزام به واجباً بضرورة العقل. وإن تمثيل المعصوم(ع) في حكم «القياس البرهاني» ذي المقدّمات «الأولية» (دون النظرية).

يقول المولى عبد الرزّاق اللاهيجي(١٠٧٢هـ) في هذا الشأن: «إن المقدمات المأخوذة من المعصوم بواسطة التمثيل بمنزلة الأوّليات في القياس البرهاني. وحيث يكون القياس البرهاني مفيداً لليقين فإن الدليل المؤلَّف من المقدّمات إذا كان مأخوذاً من المعصوم يفيد اليقين أيضاً، بتقرير أن هذه المقدّمة من كلام المعصوم، وكلّ ما يقوله المعصوم فهو حقٌّ، إذن هذه المقدّمة حقٌّ»[1].

ومن الواضح أن السبب في ذلك يعود إلى أن منشأ علم المعصوم(ع) هو «العلم الإلهي» و«اللوح المحفوظ» و«الكتاب المكنون»، وإن عقل المعصوم عقلٌ كلّي، وليس عقلاً جزئياً، مثل: عقول سائر البشر (الذي يحصل عليه الناس بنِسَبٍ متفاوتة، بمَنْ فيهم الفلاسفة والعرفاء). وإن علم المعصوم علمٌ أوّلي لا يتطرّق إليه الخطأ (فليس هو من قبيل: العلم النظري أو الكشفي الارتياضي، الذي يكتسبه الناس، ويكون في

(*) مفكِّرٌ معاصر، وصاحب كتاب (الحياة). أهمُّ شخصيّةٍ تفكيكيّة معاصرة. له كتبٌ عدّة، منها: علم المسلمين، المدرسة التفكيكيّة، الاجتهاد والتقليد في الفلسفة، و....

كلا الموردين عرضةً للتعارض والاختلاف، ولا يصل إلى مرتبة «العلم الأوّلي» أبداً. وهذا فيما لو كانت المسألة محطّ إجماع في هذه العلوم؛ وإلاّ فإنّ حالة اختلاف الأدلة وتعارض البراهين، وتنافي وتقابل الكشوف، سيؤدّي إلى التقليل من اعتبار ذلك).

وقال فيلسوف عصره المير السيد أبو القاسم الفندرسكي(١٠٥٠هـ) في هذا الشأن: «قد يخطئ الفلاسفة في العلم والعمل، ولكنّ الأنبياء معصومون عن الخطأ، وإن طريق الفلاسفة إلى العلم بالفكر والعمل، أمّا الأنبياء فطريقهم إلى العلم هو الوحي والإلهام، ولا يعلمون الأشياء بإجالة الفكر، فما كان بالنسبة إلى الفلاسفة نظرياً هو بالنسبة إلى الأنبياء بديهيٌّ وأوّلي. ومن هنا كان الأنبياء لا يخطئون، والفلاسفة يخطئون؛ إذ لا يَرِدُ الخطأ في البديهيات، وإنما يَرِدُ الخطأ في النظريات»[٢].

وعلى هذا الأساس ـ أي الأساس العقلي ـ نرى الفلاسفة الإسلاميين، بالإضافة إلى العلماء في مختلف مجالات الفقه والتفسير والحديث والأخلاق والكلام وما إلى ذلك، ينقلون الروايات والأحاديث [المأثورة عن المعصومين] في مؤلّفاتهم وأبحاثهم، ويستندون إليها، ويستشهدون بها، ويستدلّون بها على إثبات أو تأييد آرائهم في المسائل التي يبحثونها، وينظرون إلى مضامين الأخبار بتقديسٍ واحترامٍ بالغين، كما نشاهد هذه الظاهرة في أعمال ابن سينا، والميرداماد، وصدر المتألّهين الشيرازي، والحاج المولى هادي السبزواري، والآغا عليّ المدرّس (الحكيم)، وغيرهم. وهذا الأمر من الوضوح بحيث لا نحتاج معه إلى المزيد من التوضيح والبيان.

هناك الكثير من الأقوال في ما يتعلّق بالعدالة ومفاهيمها ومصطلحاتها بين العلماء، وكذلك ارتباطها بـ «الحرّية» و«المساواة» وما إلى ذلك من الأبحاث، وكذلك أقسام العدالة ومنشأ كلّ واحدٍ منها، وطرق تحقّقها... وفي هذا المقال لسنا في وارد التعرُّض لهذه الأقوال ونقلها ونقدها وتقييمها وتعيين حدودها وموارد التداخل فيما بينها، وإنما الذي نعتزم التطرُّق إليه في هذا المقال ـ وإنْ على نحو الاختصار ـ هو بيان أحد أهمّ أقسام العدالة، وهي: العدالة المعاشية والحياتية (وبعبارةٍ أخرى: العدالة الاقتصادية)، حيث لا شَكَّ في التأثير العميق لهذا النوع من العدالة في جميع الشؤون المادّية والمعنوية من حياة الإنسان، وكذلك تعليمه وتربيته وتكامله «الإلهيّ /

الإنسانيّ».

لقد قيل الكثير بشأن «العدالة المعاشية والحياتية»، وقدَّم المفكّرون والمتخصِّصون، من جميع بقاع العالم، وفي مختلف مراحل التاريخ الماضي والحاضر، ومن مختلف المدارس والمذاهب، وفي مناسبات متنوِّعة، الكثيرَ من الآراء والتعريفات. بَيْدَ أنّي في هذا المقال أروم التعرُّض إلى تعريفٍ للعدالة تمّ تجاهله وهجرانه، وهو التعريف المنقول عن إمامين من أئمّة أكثر المذاهب ظُلامةً في كافّة مراحل التاريخ البشري، وهو تعريفٌ موجود في المتناول، وأدعو جميع المفكّرين والمحقّقين والباحثين عن العدالة والثوريين في العالم، مهما اختلفت آراؤهم، إلى التدقيق في الأبعاد العظيمة والأعماق العجيبة لهذا «التعريف» الواقعي، حتّى إذا وجدوه من أسمى التعاريف الإنسانية والأخلاقية والثورية التي قرأوها حول «العدالة المعاشية والاقتصادية» في حياة الإنسان لا يقصِّرون في العمل على نشره في كافّة أنحاء العالم، وبجميع اللغات؛ تقديراً لجميع القِيَم الإنسانية، ووفاءً لجميع التضحيات البشرية، وعليهم أن يجعلوه نصب أعينهم بوصفه هو المِلاك والمعيار في إطار «القضاء على الفقر في العالم»، وذلك من خلال الدعوة إلى ثوراتٍ تصحيحية كبرى، وأن لا يكلّوا ولا يملّوا في كفاحهم المتواصل من أجل تحقيق هذه الغاية السامية.

وهذا التعريف عبارةٌ عن جملةٍ مقتضبة، لا يتجاوز عدد كلماتها الستّة، مأثورةٍ ـ بسندٍ معتبر ـ عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام؛ إذ يقول: «إن الناس يستغنون إذا عُدِل بينهم»[٣].

إن هذا «التعريف» قد تعرَّض بشكلٍ عجيب إلى التجاهل والغفلة من قِبَل عموم المسلمين، ولا سيَّما أتباع الأئمّة المعصومين الأطهار عليهم السلام، حتّى طواه النسيان. حتى أنهم إذا تحدَّثوا عن العدالة أو كتبوا حولها، أو إذا تناولها المحقّقون والمنظّرون بالبحث والتنقيب، لا نجدهم يشيرون إلى هذا التعريف من قريبٍ أو بعيد. وهذا إنْ دلّ على شيءٍ فإنما يدلّ على عمق المظلومية الكبيرة التي تعرَّض لها الأئمة الأطهار عليهم السلام وتعاليمهم الوضاءة.

وتتجلّى ذروة هذا التعريف (بغضّ النظر عن أعماقه الإلهية، وأبعاده الإنسانية،

وكذلك بيانه لـ «المراد الإلهيّ» من إقامة القسط وتطبيق العدل في آيات القرآن الكريم والسنّة النبوية) في واقعيّته وعينيّته، بمعنى أن هذا التعريف لا ينطوي على أيّ «تعميم» أو «نزعة ذهنية مجرّدة»، وإنما يعبِّر عن واقعية عينية وخارجية ملموسة، وهو من الصراحة والوضوح والمباشرة بحيث يمكن لكلّ شخصٍ أن يفهمه، مهما كان بسيطاً في مستواه العلمي.

ولحسن الحظّ فإن هذا الحديث الشريف والعظيم قد رُوي في كتابٍ معتبر، مثل: كتاب «الكافي»، وإنْ كان مضمون هذا الحديث (الذي لا يمكن أن يصدر إلاّ عن علمٍ جامع وواقعيّة لا تتوفَّر إلاّ عند المعصوم، وإلهيّة تعاليم المعصومين المفعمة برعاية جانب الخلق، أي عباد الله المخلصين) يغنيه عن الحاجة إلى أيّ سندٍ، فهو واضح الصدور عن الإمام المعصوم.

وعلينا أن ندرك أن هذه المسألة المطروحة في هذه المعلومة الإلهية الكبرى تستنبط أيضاً من عشرات الآيات والأحاديث الأخرى، بل يستفاد ذلك من بعضها صراحةً[٤]. ولكنْ، بالإضافة إلى ما ذُكر، هناك حديثٌ آخر مرويّ عن الإمام موسى الكاظم؛ إذ يقول: «إن الله لم يترك شيئاً من صنوف الأموال إلاّ وقد قسَّمه، وأعطى كلّ ذي حقٍّ حقَّه، الخاصّة والعامة والفقراء والمساكين، وكلّ صنفٍ من صنوف الناس، فقال: لو عدل في الناس لاستغنوا»[٥].

وعلى الرغم من أن ظاهر هذين الحديثين يُفْهَم منه العدالة الاقتصادية والمعاشية، ولكنْ رُبَما أمكن إسناد المضمون العيني لهذين الحديثين إلى جميع أقسام العدالة؛ إذ التعبير بـ «إن الناس» و«إذا عُدِل بينهم» يشمل الصور الأخرى للعدالة أيضاً؛ وذلك لأن إقامة العدالة وتطبيقها بالشكل الصحيح ـ بحيث تنتشل المجتمع من أذرع أخطبوط الفقر ـ يجب أن تقوم على دعائم متينة ومنيعة. ولن تبنى هذه الدعائم المتينة إلاّ من خلال «بسط العدالة» في جميع الأبعاد الاجتماعية الأخرى. وبعبارةٍ أخرى: ما لم يتمّ تحقيق العدالة السياسية والعدالة القضائية والعدالة الاجتماعية في المجتمع وفي حياة الناس، وما لم يتمّ قطع أيدي المتنفّذين اقتصادياً عن امتلاك الأموال الطائلة والتصرُّفات المترفة، لن يُكْتَب التحقُّق للعدالة المعاشية في حياة الجماهير؛ إذ الجمع

بين الضدّين مستحيلٌ، فلا يمكن أن يكون هناك تكاثرٌ وتكون هناك عدالة في الوقت ذاته. وهناك كلامٌ قاطع وحاسم لأمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام في هذا الشأن؛ إذ يقول: «لا يحمل الناس على الحقّ إلاّ مَنْ ورَّعهم عن الباطل»[٦].

إن هذا التعليم القاطع يمثِّل صرخة الحقيقة والواقعية في ذات اللحظات، وطوفان الحقيقة في تبلور الآفاق... أجل، كيف يمكن إعادة الناس إلى طريق الحقّ إذا كانوا يسيرون نحو الباطل؟ إن الخطوة الأولى تتمثَّل في نبذ الباطل، ثمّ الإقبال بعد ذلك على الحقّ. إن التكاثر والتَّرَف في الحياة والمعيشة «باطل»، والعدالة وتمتُّع الجميع بمواهب ونِعَم الحياة والمجتمع «حقٌّ»، وما لم يتمّ القضاء على الباطل (المتمثِّل بالتكاثر والتَّرَف) لا يمكن استبدالهما بالحقّ (المتمثِّل بالعدل والإنصاف). وإن هذا الإعلان ـ كما تقدَّم ـ كلامٌ تربويّ وحكمةٌ عملية تدعو إلى التعالي من شخص الإمام، الذي يمثِّل تجسيداً حيّاً للعدل والحقّ، وهو كلامٌ لا مثيل له في التربية الاجتماعية، وبناء المجتمع القرآني، وتثبيت الناس، وتنظيم حياة الإنسان، ونشر ثقافة التربية في آفاق حياة البشر، بمعنى أنه لا يمكن سلوك طريقٍ آخر، واستبداله بأمرٍ آخر، وبلوغ ذات الهدف (المتمثِّل بالقضاء على الظلم والباطل، وبسط العدل والحقّ). ومن الواضح أن العمود الفقري للحياة السالمة والقابلة للبقاء والاستمرار في كلّ مجتمعٍ يتجسّد في تطبيق العدالة.

ويتمّ تأييد هاتين الروايتين المأثورتين عن الإمامين الصادق والكاظم عليهما السلام ـ المشتملين على الأقسام الأخرى من العدالة بشكلٍ وآخر ـ بحديثٍ آخر ـ لا يقلّ عنهما عظمةً ـ في إثارة مكامن الوجدان وإيقاظ الضمائر، وهو ناظرٌ إلى ذات الموضوع، وسوف نذكره في هذه المقالة، بعد ذكر هذه المقدّمة:

إنني لست غافلاً عن بعض نظريات المفكّرين في الشرق والغرب، قديماً وحديثاً، والمنظّرين في مجال الحقوق وعلماء الاجتماع والاقتصاد أيضاً. ويمكن لي أن أذكرها في كتاباتي. وجميع ملاكاتها متوفّرة للجميع، وهم يعكفون على دراستها. بَيْدَ أنني أسعى؛ انطلاقاً من الشعور بالتكليف، إلى أن أكتب شيئاً محدَّداً ـ وليس أموراً أو أهدافاً أخرى ـ. ومن هنا (بغضّ النظر عن الأصل الهامّ الذي أشرتُ إليه في

مستهلّ هذا البحث حول القيمة القطعية لتعاليم المعصومين بشأن المعرفة والهداية والنجاة والتربية) فإني أتناول ـ في هذه الأبحاث والكتابات ـ الأحاديث والروايات الشريفة بالذكر من ثلاث جهات، وهي:

١ـ إن الغفلة عن هذا النوع من الأحاديث والروايات التي تمّ تجاهلها أكثر من غيرها، والتي لا يتمّ إخضاعها للتدقيق والتأمُّل بشكلٍ مناسب، تفرض حتّى على الفضلاء والأساتذة والفقهاء والعلماء والمفكّرين والمؤلّفين، من الشيعة والإيرانيين المعاصرين، من الذين يشعرون بحاجة العالم البشري ـ وليس الثوريين فقط ـ إلى هذه الحقائق، والذين يجب أن يكونوا (على حدّ تعبير الصدّيقة الكبرى فاطمة الزهراء): هم «بلغاؤه إلى الأمم»، أن يعملوا في كتاباتهم وكلماتهم وأبحاثهم وتحقيقاتهم ودراساتهم على إيصال جميع هذه الحقائق إلى أسماع العالمين، أو طلاب الحقيقة والعدالة والمتخصِّصين في هذا النوع من المسائل، والخبراء في المشاكل البشرية، وأصحاب الأهداف الثورية بين الشعوب، في الحدّ الأدنى.

٢ـ وحشة وغربة فئات من الشباب والمحرومين والمستضعفين في المجتمعات المسلمة، من غير المطّلعين على هذه الأحاديث والروايات ذات البُعْد الإنسانيّ العميق. والذين رُبَما يُفْتَنون ـ في خضمّ الأحداث ـ بفقدان أكثر الجواهر قيمةً في الحياة الإنسانية والثروة الأبدية ـ وأعني بذلك الثبات في السلوك على (الإيمان والعمل الصالح) ـ لا قدَّر الله ذلك، فليس هناك ضلالٌ أبعد من هذا الضلال.

٣ـ الضرورة التكليفية لنشر هذه التعاليم والحقائق؛ كي يدرك الناس ـ من جميع الطبقات ـ أن تعاليم المعصومين (التي يمثِّل اتّباعهم الفصل المقوِّم لمعتقدات الشيعة على أساس المباني القرآنية والديانة المحمدية والاستمرارية الفاطمية والتعاليم العلويّة والجعفريّة) تحتوي على حقائق هامة ومعارف مجهولة، والتي تُعَدّ اللحظة الراهنة هي اللحظة المُثْلى لبيانها والكشف عنها؛ حيث يرى مجتمعنا نفسه منتمياً إلى تعاليم المعصومين. ولا شَكَّ في أن نشر هذه التعاليم والروايات بين الجماهير ـ ولا سيَّما بين جيل الشباب والمثقَّفين من مختلف شرائح المجتمع ـ ينطوي على الكثير من الفوائد، ومنها:

١- الحفاظ على الحيثية المتعالية لدين الله، وصيانة هيمنة قِيَمه «الإلهيّة - الإنسانيّة» المتعالية.

٢- استقامة المسلمين على الإيمان والعمل الصالح، من خلال الاطلاع على أبعاد تعاليم الدين والقيم الحيوية لهذه التعاليم.

٣- إحياء الذهنية المطالِبة بالعدالة في المجتمع الإسلامي، واعتبار ذلك تكليفاً - كما هو كذلك قطعاً -؛ كي يكون الجميع وعلى الدوام من الساعين إلى تحقيق العدالة، وأن يصنعوا المستحيل من أجل تحقيق هذه الغاية.

٤- إقبال غير المسلمين من المنصفين على الإيمان بهذه التعاليم والقِيَم، والاستفادة من الحقائق النافعة في دين الله.

٥- يأس الأعداء والمخالفين من إضعاف إيمان الناس، ولا سيَّما الشباب منهم.

٦- انتساب البعض - من أجل تطبيق العدالة - إلى طلوع الفجر، واعتبار بزوغ الشمس والاستيقاظ من نوم الغفلة، وتشعشع دماء الشهداء - الذين لا يزال المجتمع يبادر من حينٍ لآخر إلى تشييع الآلاف منهم - رسالةً صريحة ومدوية.

يمكن لنا أن نذكر بعض الإيضاحات بشأن كلّ واحدٍ من هذه الفوائد الستّة الهامة، ولكنّنا نعرض عن ذلك؛ رعايةً للاختصار. ونكتفي بذكر توضيحٍ مقتضب بشأن الفائدة الثانية (استقامة المسلمين على الإيمان والعمل الصالح)؛ إذ تمسّ الضرورة إلى ذلك.

إن الاهتمام بالحفاظ على القواعد الإيمانية والأصول الاعتقادية للناس - ولا سيَّما أجيال الشباب - من أهمّ التكاليف. ولرُبَما تحقَّق هذا التكليف في بعض الأحيان من طريق التأليف والكتابة، بمعنى أن يكون لبعض الكتب والمقالات تأثير في الحفاظ على إيمان الناس ومعتقداتهم (ولا سيَّما تلك الفئة من الشباب أو الأشخاص الذين لا يعلمون الشيء الكثير عن حقائق الدين وتعاليم المعصومين عليهم السلام ومطالب هؤلاء العظام في تربية الفرد وبناء المجتمع وتطبيق الإسلام، ويتعرَّضون إلى الأفكار السامّة التي تضعف الإيمان)[٧].

روى شيخُ محدِّثي الشيعة أبو جعفر الصدوق(٣٨١هـ)، في كتاب «إكمال

الدين»، حديثاً ـ بسندٍ [معتبر] ـ عن الإمام جعفر الصادقعليه السلام، عن آبائهعليهم السلام، عن النبيّ الأكرمصلى الله عليه وآله، أنه قال للإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبعليه السلام: «يا عليّ، أعجب الناس إيماناً، وأعظمهم يقيناً، قومٌ يكونون في آخر الزمان، لم يلحقوا النبيّصلى الله عليه وآله، وحجب عنهم الحجّة، فآمنوا بسوادٍ على بياض»[8].

من الواضح أن المراد من «سواد على بياض» هو الكتاب. ويحتمل قويّاً أن تكون «الباء» في كلمة «بسواد» لبيان «السببية»، بمعنى أن السبب في إيمان الناس والثبات والاستقامة على معتقداتهم الدينية هي الكتب الدينية الصحيحة. وبهذا يكون هذا الحديث الشريف معجزةً في حدّ ذاته؛ وذلك لأنه يرسم وصفاً دقيقاً لـ «عصر الغيبة» قبل حدوثه بأكثر من ألف وأربعمائة سنة.

وهل هناك كتبٌ يمكنها أن تقوم بمثل هذه الغاية، وعلى حدّ تعبير «طاغور»[9]: «أن تقوم بمهمة الشمس في حلكة الليل»؟! وتبقي على شعلة الإيمان مشتعلة في أفئدة الناس. آمل أن يتمّ تأليف الكثير من هذه الكتب، وأن يتمّ وضعها تحت تصرُّف الشباب بأسعار زهيدة، وأن تشتمل على المواصفات التالية:

1ـ أن يكون مؤلّفوها من المؤمنين والمخلصين والعلماء الصالحين، والعالمين بجميع الأصول الأولى، من تعاليم الإسلام والسيرة العملية للنبيّ الأكرمصلى الله عليه وآله والأئمة المعصومينعليهم السلام، وأن يكونوا من العارفين بمقتضيات عصرهم.

2ـ أن يتّبعوا أسلوباً متناسباً مع ذائقة الإنسان المعاصر والحياة الراهنة (والحياة المحسوسة).

3ـ أن يستندوا بشدّةٍ إلى حقائق الكتاب والسنّة ـ اللذين هما بصريح كلام النبيّ الأكرمصلى الله عليه وآله في حديث «الثّقْلين» المتواتر ـ بوصفهما حبلين متينين في تربية وهداية الإنسان نحو السعادة.

ويجب أن تضطلع هذه الكتب بتعريف القِيَم الإسلامية المتعالية بشكلٍ صحيح وجامع وخالص، وبشكلٍ موثَّق، وعلى مختلف الأبعاد، كما سبق أن أشرنا؛ وأن يتمّ التعريف بذات الإسلام وحقائق تعاليمه ـ سواء الوارد منها في القرآن أو السنّة؛ إذ هما لا يفترقان ـ على أساس فهم عاقل وإدراك فقيه؛ وأن يتمّ العمل على التمييز بين الأمور؛

كي لا يشكّل ذلك ذريعةً بيد الأعداء الأذكياء والأصدقاء الأغبياء؛ للإضرار بالإسلام.

وأما ذلك الحديث ـ الذي قلتُ: إنّه مهمٌّ وإنه عظيمٌ أيضاً، والذي قلتُ: إني سأذكره بعد ذكر مقدّمةٍ كتأييد لارتباط مختلف أنواع العدل ببعضها، والذي يثبت ضرورة تحقُّق سائر أقسام العدالة لتحقيق «العدالة المعاشية»، فهو الحديث المأثور عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام، وهو قوله: «لا يعدل إلاّ مَنْ يُحْسِن العدل»[١٠].

يمكن شرح هذا الحديث بأحد وجهين؛ **الأوّل**: «لا يمكن لشخصٍ أن يطبق العدل إلاّ إذا أمكن له القيام بذلك على أحسن وجه»؛ والثاني: « لا يمكن لشخصٍ أن يطبّق العدل إلاّ إذا كان يعرف العدل على أحسن وجه». وعلى كلا الشرحين تكون دلالة هذا الحديث الشريف واضحةً جداً»؛ إذ على كلا التقديرين لا تختلف الأهمّية الجوهرية لمفهومه التعليمي والتربوي البنّاء:

ـ فالذي لا يطبق العدالة على أحسن وجهٍ (ويبدي في تطبيق العدل ضعفاً أو محاباة أو خوفاً من الذين لا يحبّون العدالة...) لا يمكنه أن «يطبِّق العدالة».

ـ والذي لا يدرك العدالة على أفضل وجه، ولا يستطيع أن يدرك أبعادها، ولا يمتلك عنها تصوُّراً كاملاً وصحيحاً، ولا يستطيع فهم الإنسان الذي يمثِّل الغاية والهدف من تطبيق العدالة (وكان غافلاً عن «الحياة الملموسة»)، وغير مدرك للآثار المدمِّرة للاستضعاف والفقر المدقع)، لا يمكنه أن «يطبِّق العدالة». وهذا يعني باختصارٍ أن تطبيق العدالة مسألةٌ معقَّدة وأمرٌ صعب، ويحتاج إلى «بناء النفس»[١١].

وفي ما يلي سنعمل ـ من باب التيمُّن ـ على شرح هذه الأحاديث، من خلال ذكر الأمور التالية:

الأمر الأوّل: إن المجتمع الديني هو المجتمع الذي تتوفَّر فيه مقتضيات الرقيّ، وتغيب فيه موانعه. وهذا أبسط تعريف يمكن تقديمه للمجتمع الديني والقرآني. ولا يخفى أن الأصل الفذّ لتوفير مقتضيات الرقيّ والازدهار في المجتمع هو تطبيق العدالة. إن المجتمع الذي يفتقر إلى السلامة النفسية لا يمكنه الارتقاء. وإن السلامة النفسية إنما تكون حيث يكون أفراد المجتمع والأُسَر بمنجىً من «الاضطراب» و«الإخفاق»

و«التعارض». وإن رفع الاضطراب النفسي (الذي هو أسُّ الأمراض والآفات، وسببه وجود النزاعات التي تقضي على الهدوء الروحي للناس) والإحباط (عدم بلوغ الغايات والابتلاء بأنواع الحرمان) والتعارض (والخيارات المفروضة) رهنٌ بتطبيق العدالة.

الأمر الثاني: إن أهمّية كلّ مدرسة رهنٌ بالإمكانات التي يمكن أن تقدِّمها لازدهار الناس ورقيِّهم. وفي العالم المعاصر ـ على الرغم من الابتعاد عن الآفاق التربوية الصحيحة ـ هناك مزيدٌ من الاهتمام بالجانب التربوي. لقد اهتمّ الإسلام منذ البداية بهذه الحقيقة الهامّة جدّاً، وشجب موانع الارتقاء، واعتبرها محرَّمة؛ كي يتمكَّن من التأسيس للتربية الصحيحة في المجتمع.

الأمر الثالث: إن أوّل مانعٍ أمام الارتقاء المعنوي للإنسان ـ الذي هو المصدر الرئيس للرقيّ الإنساني الكامل للبشر ـ هو الشِّرْك، ثم الظلم. ومن هنا نجد كلا هذين الأمرين في التعاليم الدينية، بوصفهما ركنين من أركان شعارات الهداية والتوجيه، كما في قوله تعالى:

١ـ ﴿**اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ**﴾ (الأعراف: ٨٥)[١٢].

٢ـ ﴿**فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ**﴾ (الأعراف: ٨٥).

الأمر الرابع: إن مشكلة المدارس بعد الحصول على السلطة تكمن في عدم الفهم الصحيح للمدرسة وتطبيقها بشكلٍ صحيح. ومن هنا فقد تمّ التأكيد كثيراً على الفهم الصحيح للدين و«التفقُّه في الدين»؛ ليكون ذلك مقدّمةً لتطبيقه بشكلٍ صحيح. إن «التفقُّه» لا يعني علم الفقه المصطلح ودراسته، بل بمعنى الفهم الصحيح والجامع والخالص المرتبط بالدين وأبعاده. يقول الإمام عليّ بن أبي طالب‰: «أيها الناس، لا خير في دينٍ لا تفقُّه فيه»[١٣].

أجل، إن الدين الذي لا يُفْهَم بشكلٍ جيد، والتديُّن الذي لا يكون عن بصيرة، لن يؤدّي إلى أيّ خيرٍ أو بركة وسعادة، لا للفرد ولا للمجتمع. وفي ما يلي نذكر بعض الأشكال الناشئة عن فهم الدين بشكلٍ خاطئ:

١ـ الفهم الرجعي للدين.

٢ـ الفهم الالتقاطي للدين.

٣ـ الفهم المنحرف للدين.

٤ـ الفهم المجتزئ للدين (من قبيل: فهم أحكام الدين، دون فهم غاياته، مثل: فهم أحكام الملكية، مع غضّ الطرف أو تجاهل أصل العدالة).

٥ـ الفهم الارستقراطي للدين (فهم الدين في ضوء الرؤية الرأسمالية والتَّرَف وتكديس الثروة، الذي يقضي على جميع فرص العدالة، وارتقاء الأشخاص، وبالتالي فرص التديُّن الجوهري للناس والشباب).

الأمر الخامس: كما أن لفهم الزمان أهمّية قصوى من أجل توفير مقتضيات الرقيّ الإنساني للإنسان، والوصول إلى تربية الإنسان أيضاً؛ وذلك لأن العلماء والتربويين الذين يعرفون زمانهم لا تهجم عليهم مختلف أنواع اللوابس[١٤]، وبذلك فإنهم يتمتَّعون بالحصانة، ويتمكَّنون من صيانة المجتمع وتحصينه. وإن هذا النوع من العلماء والتربويين لا يتأثَّرون بالتيارات المناهضة للعدالة، ويشيدون بالقِيَم القرآنية.

الأمر السادس: إن معرفة الإنسان بشكلٍ صحيح، وكذلك منزلته وقيمته وكرامته الإنسانية، تلعب دَوْراً هامّاً من أجل تحقيق التربية والعدالة. إن المعرفة الدينية للإنسان هي ما ورد في كلام أمير المؤمنين عليّ‌عليه السلام في «عهده إلى الأشتر النخعي»؛ إذ يقول: «فإنهم صنفان: إما أخٌ لك في الدين؛ وإما نظيرٌ لك في الخلق»[١٥]. فلا يجب احتقار أيٍّ منهما.

وقد تحدَّث الإمام عليّ‌عليه السلام في موضعٍ آخر بشأن الحكومة الإسلامية، قائلاً ما معناه: «حكومة لا يظلم فيها مسلم أو غير مسلم»[١٦].

الأمر السابع: في الأجواء الدينية يتحدّث الجميع ـ سواء كانوا من أهل الدين أو الدنيا ـ عن الدين، ويسعَوْن إلى الأعمال الدينية. إن أكبر الأضرار التي تلحق بالدين، والكوارث التي تقع، إنما تأتي من هذه الناحية؛ لأن أصحاب الدنيا يمنعون تطبيق العدالة. وحيث يرافقون أهل الدين فإنهم يَحْرِفون مسارهم عن تطبيق العدالة بالشكل الصحيح والدقيق، وحيث إنهم إنما يقومون بذلك عبر تغطيته بغطاءٍ ديني وباسم الدين، ويدفعون بعض الأثمان للحصول على بعض المكاسب، ويتحيَّنون الفُرَص، ويتسلَّلون لاحتلال المناصب المؤثِّرة، يعملون على تغيير اتجاه الدين، ويبطلون التوجهات

القرآنية، ويقضون على مادّة الإسلام، وبالتالي يدفعون بالأجيال الواعية إلى اليأس والإحباط. ولو عمد بعض الأشخاص في البين إلى تجاهل أو نسيان العلل ـ وإنْ كان ذلك منهم عن إيمانٍ وتعهُّد وإخلاص ـ، وسعى إلى البحث عن علاجٍ للعلل، يكون قد عمل على تثبيت العلل.

الأمر الثامن: إن كلّ مَنْ يلغي وجود الله من حياة الإنسان يثبت أنه لا يعرف الإنسان. وكلّ مَنْ لا يعير أهمية للعدالة لا يعرف معنى الحياة. وكل مَنْ لا يعرف معنى الحياة لا يعرف غاية الإنسان في الحياة. إن المعرفة الجامعة والكاملة عن الإنسان والحياة والغاية من الحياة هي ذات معرفة الأنبياء الذين ورد التعريف الأكمل بهم في تعاليم القرآن الكريم والسنة المطهّرة. وما لم تتوفَّر هذه المعرفة لا يمكن القيام بشيء من أجل الإنسان، وهدايته إلى مسار «الرقيّ والتعالي»؛ إذ من الواضح أنه ما لم يتمّ التعرّف على الإنسان لا يمكن التعرّف على الطريق الذي يجب أن يسلكه، والغاية التي ينبغي أن يصل إليها أيضاً. إذن من دون التعرُّف على الإنسان تبقى الحياة مجهولة أيضاً، ولا تتّضح الاحتياجات الإنسانية المتنوِّعة للإنسان بشكلٍ صحيح، ويتمّ استبدالها بالاحتياجات الكاذبة، ويسود الاختلاف والمحاباة والعنصرية المخالفة لمعرفة الإنسان ومشاكل الإنسان (والتي تشجبها وتستنكرها التعاليم الإسلامية على الدوام)، وتجعل فضاء الحياة ملبّداً بالسحب السوداء والقاتمة.

وعلى هذا الأساس ـ كما ورد في الأمر السادس ـ يجب العمل على معرفة الإنسان أوّلاً (أي يتمّ التعرف عليه من خلال المعرفة الإنسانية القرآنية)، وتتّضح الإجابة عن الأسئلة التالية:

١ـ لماذا جاء إلى الأرض؟

٢ـ ما هي المرحلة التي تمثِّلها هذه الحياة من مراحل وجوده؟

٣ـ ما هو المراد من العبور من هذا الممرّ والمنزل والمرحلة؟

٤ـ ما هي احتياجاته المتنوِّعة في هذه الحياة؛ للوصول إلى مقاصده الرئيسة؟

٥ـ ما هي الغاية الأساسية؟

٦ـ وما هي الأهداف القصوى والأخيرة؟

٧ـ هل بوسعه الوصول إلى غايته الأساسية والأخيرة دون تلبية حاجاته في هذه الحياة أم لا؟

فلو لم يتمّ التعرّف على هذه الأمور بشكلٍ صحيح، وبجميع أبعادها، لن يتحقَّق الرقيّ، ولن تكون هناك تربيةٌ ولا هداية. وحتّى المذاهب الهندية القديمة، مثل: البوذية والطاوية والرهبانية، التي كانت تمارس الرياضات الشاقة والقاسية، ويتنكَّر أتباعها للدنيا، ولا يلبُّون متطلّبات الجسد حتّى بما يتّفق مع الموازين الطبيعية والعقلائية، لم تتمكَّن من معرفة الإنسان والحياة، ناهيك عن العالم المادّي المعاصر.

إن الإنسان لم يخلق لمحاربة أناه، وإنما خلق لمحاربة أنانيته، بمعنى أنه خلق من أجل القيام بحركةٍ تكاملية في حياةٍ معتدلة. وفي مجتمع إنسانيّ يستحيل تحقيق هذه الحركة دون عدالة. إذن لا بُدَّ في المرحلة الأولى من العمل على معرفة الإنسان، وتعريف الإنسان على نفسه ـ ولا سيَّما الشباب ـ، ومعرفة احتياجاته المتنوّعة والبنّاءة (وكذلك الاحتياجات الكاذبة؛ بغية نبذها والتخلّي عنها)، في جميع مراحل الروح والجسد، وفي جميع مراحل العمر، وحتّى قبل الولادة وبعد الوفاة.

وإن المعرفة الكاملة للإنسان ـ على نحو ما ذكر ـ هي ذات المعرفة القرآنية بتفسير وبيان المعصومعليه السلام، وهي المعرفة الواردة في الكثير من آيات القرآن الكريم، وتمّ تفسيرها في الروايات، وتمّ اعتبار ذروة كمال الإنسان في «التقوى»، واعتبر العدل طريقاً للوصول إلى التقوى، على ما ورد في قوله تعالى: ﴿**اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى**﴾ (المائدة: ٨). والعدالة الحقيقية تعني بناء مجتمع خالٍ من الفقر، كما تحدَّث الإمام عليعليه السلام بشأن الكوفة (وهي المدينة الوحيدة التي كانت تحت سيطرته، بعيداً عن تأثير مختلف أنواع العناصر الهدّامة)، قائلاً: «ما أصبح بالكوفة أحدٌ إلاّ ناعماً، إن أدناهم منزلة ليأكل البُرّ، ويجلس في الظلّ، ويشرب من ماء الفرات»[١٧].

وإن كيفية تحقُّق هذا التحوُّل في الكوفة المنكوبة بسبب الحرب، وغير المحصَّنة في حينها، حتّى أصبح الجميع فيها يتمتَّع بالرفاه النسبي، فلا يكون فيها فقيرٌ واحد، وحتّى إذا رأيتَ سائلاً من غير المسلمين كان ذلك مثاراً للتعجُّب[١٨]، يُعَدّ أمراً بالغ الأهمّية حقّاً. ورُبَما لم يشهد العالم مثل هذه المدينة على مرّ التاريخ.

الأمر التاسع: قد يُتصوَّر أن الدعوة إلى بناء مجتمعٍ خالٍ من الفقر ـ والذي تقدّم ذكر نموذجٍ عملي له آنفاً ـ مجرَّد أمنية ذهنية مثالية مستحيلة التحقُّق. من الممكن قول ذلك، وهو ما تكرَّر قوله بالفعل كثيراً. ولكنّه لا يعدو أن يكون مجرَّد تصوُّر لا يقوم على أساسٍ صحيح؛ إذ كما سبق أن ذكرنا ـ ولا نرى حاجةً إلى التكرار ـ إن القرآن الكريم يأمر بتطبيق العدالة، ويوجب نشر العدالة في الحياة بين الناس. وقد ثبت في علم «أصول الفقه» ـ بالأدلّة العقلية والنقلية ـ استحالة التكليف بما لا يطاق، بمعنى أن العاقل لا يأمر بما لا يُستطاع. وعليه يتّضح أن التكليف بتطبيق العدالة أمرٌ ممكن، ومن هنا فقد أوجبه الله سبحانه وتعالى، ومن ذلك: قوله: ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ**﴾ (النحل: ٩٠).

كما بيَّن القرآن الكريم أن الغاية الاجتماعية من بعث الأنبياءعليهم السلام هي «إقامة القسط»، وهذا يعني تطبيق العدالة بين الناس على نحوٍ شامل؛ إذ يقول تعالى: ﴿**لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾ (الحديد: ٢٥)، بمعنى بناء مجتمع قائم بالقسط. وهل يمكن أن يأمر الله الحكيم والعالم والرحيم والعادل بأمرٍ مستحيل، ويجعله غايةً للنهضة الكبرى وحركة الأنبياء العظمى؟ كلاّ أبداً. وعليه فإن إقامة العدل أمرٌ ممكن وعملي. فما هي العدالة؟ العدالة طبقاً لكلام المفسِّرين الحقيقيين للقرآن، والعالمين بمراد الله سبحانه وتعالى، والمعصومين في مجال هداية وتربية الإنسان، تعني القضاء على الفقر في المجتمع، وأن يصل الناس في معاشهم وحياتهم إلى مرحلة «الاستغناء» وعدم الحاجة، بحيث يستطيعون بذلك سلوك طريق الكمال. فلا تربية من دون عدالة، ولا كمال من دون تربية، ولا هداية من دون كمال، ولا معرفة من دون هداية، ولا عبادة من دون معرفة، ولا سعادة من دون عبادة؛ لأن السعادة الكاملة إنما تتحقَّق في ظل ارتباط الإنسان بالله سبحانه وتعالى. وإن من أهمّ العناصر والأسباب المهِّدة لارتباط الإنسان مع الله هو تطبيق العدالة. ومن هنا جاء في بيان الغاية من بعث الأنبياءعليهم السلام (في توجيه الناس إلى الله وهدايتهم إلى معرفة الله وعبادته والحصول على السعادة الكاملة) إقامة القسط، وبسط العدالة بين الناس. ومن هنا رُوي عن الإمام عليّعليه السلام أنه قال: «العدل حياة الأحكام»[١٩].

إن الذين يفكّرون في الترويج لأحكام الدين، وفي الوقت نفسه يغفلون عن العدالة وتطبيقها بين الناس ـ الذي يُعَدّ من أكبر الواجبات الإلهية والأحكام الدينية ـ، يبتعدون عن منهج وأسلوب الأنبياء، وعن معرفة الحياة والإنسان، وعن فهم أهداف القرآن، وعن معرفة الماهية «الإلهيّة / الإنسانيّة» لتعاليم المعصومين عليهم السلام وسيرتهم العملية، وهي التعاليم التي تنفي جميع أنواع «العُسْر» و«الحرَج»، وترى الاستطاعة بجميع أنواعها لازمةً في أداء التكليف، وهي التعاليم المرتبطة والمتطابقة تماماً مع منطق الحياة المادّية للإنسان في هذه الكرة الأرضيّة التي تمثِّل عالم الاحتياج والتَّبَعية. وقد رُوي عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال: «لولا الخبز ما صلَّينا ولا صمنا...»[٢٠]. وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر الاحتياجات الضرورية الأخرى. وعليه فإن العمل الصادق من أجل إقامة العدل بوصفه مقدّمة للقيام بالواجبات هو بدَوْره من أهمّ الواجبات أيضاً. وإن الغفلة عن ذلك في مجال الدين وتعريف الدين والدعوة إلى الدين يمثِّل تعريفاً ناقصاً لدين الله عزَّ وجلَّ، وهذا يعني الافتقار إلى العامل والعنصر الضروري في تكامل الفرد وازدهار المجتمع. وحذارِ من أن نعدّ النجاحات الصورية نجاحات حقيقية، فهذا الأمر يُعَدّ آفةً تضاف إلى الآفات الأخرى.

الأمر العاشر: لا يخفى ـ بطبيعة الحال ـ أن تطبيق العدالة وإقامة القسط ليس بالأمر السهل، ولا ينسجم مع جميع الظروف. وقد تقدَّم أن أشرنا في هذا البحث إلى ما يجب فعله من أجل تحقيق العدالة، والأمور التي يجب تحمُّلها، والأثمان التي يتعيّن دفعها، والأواصر التي يجب قطعها. وقد بيَّن الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام شرائط خصائص ومواصفات الذين يريدون إجراء أحكام الله، وتطبيق العدالة الحقّة، ورَسَم عدّة أبعادٍ لمثل هذا الشخص الذي يريد القيام بهذه المهمّة العظيمة، حيث قال: «لا يقيم أمر الله ـ سبحانه ـ إلاّ مَنْ لا يُصانع، ولا يُضارع، ولا يتّبع المطامع»[٢١].

الأمر الحادي عشر: إن الاقتصاد التكاثري والرأسمالي ليس مخالفاً للعدالة ومانعاً من تطبيقها فحَسْب، بل هو ضدّ الإنسانية أيضاً. لنقرأ معاً النصّ التالي: «منذ أن مهَّدت ثقافة الاستهلاك لسلطة الدواء أدَّت الشركات المتعدِّدة الجنسية ـ من خلال فرض النظام الانحصاري في التجارة ـ إلى انحراف الأدوية العلاجية عن مسارها

الحقيقي، بحيث أضحى الكثير من المصالح في الدرجة الأخيرة من الأهمّية. إن هذه الهيمنة لم تُؤَدِ إلى اختلال الاستفادة العلاجية فحَسْب، بل حوَّلت الدواء إلى سلعة تجارية، بل وتحوَّلت هذه المادة الحيوية ـ التي تمثِّل ثاني حاجة ضرورية [بعد الطعام] ـ إلى سلعةٍ لتنفيذ الغايات السياسية أيضاً. إن مقارنة المعلومات المعروضة من قِبَل هذا النظام في خصوص دواءٍ واحد في مختلف البلدان تثبت أن كلّ بلد يمثِّل المسرح الأكبر لنشر هذه الثقافة، من خلال التمويه أو المبالغة في بيان الحقائق العلاجية، يتمّ السعي إلى استضعافه ثقافياً؛ ليكون أكثر تقبُّلاً لاستهلاك المزيد من ذلك الدواء»(٢٢).

وعليه يمكن لنا الآن أن نرى كيف يتصرَّف الساسة والرأسماليون في العالم ـ وفي جميع أنحاء العالم ـ؟ وبأيّ منظار ينظرون إلى الإنسان؟! ومن هنا فإن مكافحة القرآن الكريم لظاهرة «التكاثر» و«التَّرَف»، وما ورد في الكثير من الروايات في طرد ونبذ هاتين الظاهرتين المعارضتين للعدالة والإنسانية، إنما يهدف إلى فتح الطريق أمام بسط العدالة، وأن تنحو البشرية نحو إقامة مجتمعٍ قائم على القسط والعدل.

الأمر الثاني عشر: يتمّ الاهتمام مؤخَّراً ـ وفي بعض الأحيان ـ بأبعاد الآثار غير الاقتصادية لـ «الفقر» أيضاً. أما الإسلام فقد اهتمّ منذ البداية بالآثار المدمِّرة المترتِّبة على الفقر. وهناك الكثير من الروايات الواردة في المصادر الإسلامية بهذا الشأن، حتى رُوي عن النبي الأكرم﵌ أنه قال: «كاد الفقر أن يكون كفراً»(٢٣). ولا يخفى أن الكفر من أخطر المعاول التي تقوِّض دعائم التربية والتكامل الإنساني للفرد والمجتمع.

إن هذا الحديث ـ وأمثاله ـ يثبت بوضوحٍ أن آفة الفقر لا تقتصر على عدم امتلاك الفرد للقمة عيشه، أو عدم امتلاكه لثوبٍ يستر جسده، بل الفقر يعني كذلك أن لا يمتلك الإنسان مادّة الحياة الأبدية المتمثِّلة بالإيمان والعمل بالأحكام الدينية، حيث يكون مضيِّعاً لثروته الأبدية. وما الذي يمكن فعله بشأن رفع الفقر المعنوي عن المحرومين والمستضعفين وأبنائهم وبناتهم وأطفالهم الأبرياء؟ وكيف يمكن استعادة حقوقهم من مخالب الغاصبين والمفسدين على المستوى الاقتصادي وغيره؟ وكيف يمكن دفع المؤسّسات المعنيّة إلى العمل بوظائفها ومهامّها في هذا الشأن؟

الأمر الثالث عشر: علينا أن ندرك أن الآثار المدمِّرة للفقر لا تقتصر على الأفراد والأُسَر فقط، وإنما تطال المجتمع بأسره؛ وذلك لأن التأثير الهدّام والتَّبِعات الكارثية تنتقل على الدوام من الأفراد والأسر المستضعفة والمحرومة إلى المجتمع، وتعرِّضه لألوان البلاء والمِحَن؛ وذلك لأن أعضاء المجتمع مرتبطون ببعضهم، مثل: الأواني المستطرقة. وعلى هذا الأساس فإن الأصل المسلّم والمحسوس هو أن الفقر والاستضعاف كارثة مهولة، ومصيبة اجتماعية وإنسانية ودينية وتربوية كبرى، وإن آثارها تمتدّ لتطال حتى المتسبِّبين بهذا الفقر والاستضعاف أيضاً، حيث سيواجهون بدَوْرهم أضراراً مادية ومعنوية كثيرة، وتنطوي على مخاطر كبرى في بعض الأحيان: ﴿**وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَى**﴾ (طه: ١٢٧).

الأمر الرابع عشر: منذ فترةٍ ونحن نشهد سياسة الاستعمار العالمي في التعاطي مع الإسلام، ومعالجة هذا العامل الذي يشكّل تهديداً وجودياً له، حيث تعمل السياسة الاستعمارية على انتهاج سياسة الهجوم الثقافي والاعتقادي، وتدمير الأخلاق وإضعاف المعتقدات الدينية والمباني الإيمانية لدى جيل الشباب من المسلمين؛ كي يتخلّوا عن العمل بتعاليم الإسلام (والتي من بينها مواجهة الظلم إلى حدّ التضحية بالأرواح)، أو أن يقذفوا في قلوبهم الشكّ في الحدّ الأدنى، حتّى تتهاوى لديهم القلاع الحصينة التي تشكّل مانعاً دون تسلُّل المستعمرين، والمتمثِّلة بالأجيال التي حيثما حلَّت شكَّلت عقبة كَأْدَاء أمام المستعمرين، وأخذت تدعو الآخرين إلى التواجد في ساحة المواجهة.

ومن خلال هذه الرؤية الواضحة يتعيَّن على أولئك المتواجدين في البلدان الإسلامية، والذين يسجلون حضورهم باسم الدين ـ سواء بوصفهم من العلماء أو الحكّام ـ، وفي متراس العقيدة والتقاليد المقدّسة، ويتدرَّعون بالعقائد الإيمانية، أن يجعلوا الله نصب أعينهم، وأن لا يغيب عنهم حضور وليّ العصر الإمام الحجّة بن الحسن المهديّ عجّل الله فرجه، وأن يسعوا على الدوام إلى تخليص دوائر حضورهم وسلوكهم، وعليهم أن يعملوا في جميع أبعاد الحضور والتنظير والإدارة والنشاط الاجتماعي والثقافي والسياسي والاقتصادي والقضائي والفنّي وما إلى ذلك من الأمور، بحيث

يجرّدون العدوّ من سلاحه، وأن يكون هذا التنظير والسلوك ذاته من الأصالة والقوّة بحيث يُعَدّ دعامةً متينة ومؤثِّرة لصيانة معتقدات جيل الشباب، وأن يشكّل مستنداً بيد الشباب يمكنهم الاحتجاج به على خصومهم.

واليوم، حيث السياسة القائمة تحكم باسم الدين، فإنّ أيتام آل محمدصلى الله عليه وآله يحظَوْن بالدعم ـ بشكلٍ رئيس ـ من خلال كيفية الأداء، ويصرّون على عقائدهم بواسطة عرض الآراء الراقية والجامعة من قِبَل العلماء، ويحصلون على حصانةٍ أمام جميع أنواع الهجمات الاعتقادية والثقافية. إن الأبحاث والدراسات العميقة والأجوبة المقنعة ودفع الشبهات الكلامية والعقائدية مسائل ضرورية حقّاً، كما يمكن للخطب المناسبة والمطابقة للواقع أن تكون نافعةً في محلّها، ولكنها غير كافية؛ إذ المراحل العملية والميدانية تحظى بأهمّيةٍ بالغة، وجيل الشباب يعوِّل على هذه المراحل بشكلٍ أكبر. ومن هنا نجد الإمام جعفر الصادقعليه السلام يقول: «كونوا دعاة الناس بأعمالكم، ولا تكونوا دعاةً بألسنتكم»[٢٤].

ومن الواضح أن تطبيق العدالة في المجتمع الديني يقع ـ من وجهة نظر إدارة المجتمع ـ في قمّة الأولويّات، كما أشرتُ إلى ذلك ـ في كتاباتي ـ مستدلاًّ عليه بالآيات والروايات، وتشهد على ذلك التجارب العينية والواقعية أيضاً. إذن فهذا هو العامل الكبير في الحفاظ على أجيال الشباب المسلم.

الأمر الخامس عشر: يتمّ التأكيد في الكلام والمواقف على رفض الليبرالية والليبراليين، والمراد من ذلك هو الليبرالية الثقافية ـ بحَسَب التصوُّر ـ، في حين أن المشكلة الرئيسة والمدمِّرة للروح الثورية تتمثَّل في الليبراليين الاقتصاديين؛ حيث إنه مع وجودهم وبسط سيطرتهم على الأمور لا تكون المواجهة مع الليبرالية الثقافية ـ إذا لم يحدث خطأ في تشخيص المصداق ـ ممكنة، ولا مثمرة. فأسُّ الفساد هي الليبرالية الاقتصادية، التي تنجب الليبرالية الثقافية من تلقائها؛ فكيف يمكن أن تكون هناك ليبرالية اقتصادية في مجتمعٍ ما ومع ذلك يكون في منجىً من الليبرالية الثقافية؟

ومن هنا نجد «القرآن الكريم» يولي أهمّية كبيرة لقارون (بوصفه مظهراً لليبرالية الاقتصادية)، ولذلك يذكره بجميع خصائصه وصفاته؛ لكي يتمّ التعرّف

عليه جيّداً. ولذلك فإنه بعد التحذير من الطاغوت السياسي (المتمثِّل بفرعون) لا يكتفي بذكر هامان (مظهر الليبرالية الثقافية)، وإنما يعمل على التعريف بقارون أيضاً. في حين أننا ـ خلافاً لمنهج القرآن والأنبياء ـ نحصر كلّ مخاوفنا (حول ضياع الثورة وسقوط المجتمع، ويأس الشعب، وامتهان التضحيات، وضياع الفرص وانتقالها إلى المستغلّين) بالليبرالية الثقافية فقط (كما أننا في ما يتعلق بتشخيص المصاديق غالباً ما نفكِّر بسطحية)، ولا نعطي أهمّية لليبرالية الاقتصادية أبداً، ولا نحذِّر المجتمع من آفاتها، رغم أنه هو الذي يحترق بنارها.

وفي الختام نروي حديثاً عن النبيّ الأكرمﷺ؛ للتيمُّن والتدبُّر، إذ يقول: «عدل ساعةٍ خيرٌ من عبادة سبعين سنة، قيام ليلها وصيام نهارها»[٢٥]. ونترك للقارئ الكريم إدراك عظمة هذا الحديث في أبعاد بسط العدالة، وبناء المجتمع القرآني، والمساعدة على التكامل الإنسانيّ.

الهوامش

(١) انظر: عبد الرزاق اللاهيجي، گزيده گوهر مراد (مختصر گوهر مراد): ٢٣، قدَّم له وقام بتوضيحه مع شرح مفرداته: صمد موحد، كتابخانه طهوري، طهران، ١٣٦٤هـ.ش (مصدر فارسي).

(٢) المير أبو القاسم الفندرسكي، رسالة صناعية (حقائق الصنائع)، تقديم وإعداد: الدكتور علي أكبر شهابي، طبعة مشهد، ١٣١٧هـ.ش.

(٣) الكليني، أصول الكافي ٣: ٥٦٨؛ محمد رضا الحكيمي، الحياة ٦: ٣٤٥.

(٤) انظر: محمد رضا الحكيمي، الحياة ٣ ـ ٦، مع قراءة الآيات والروايات المذكورة في هذه المجلدات الأربعة بدقة، والتفكير في الترابط فيما بينها، وآفاق العمل بها لتحرير المستضعفين بشكلٍ حقيقي.

(٥) الكليني، أصول الكافي ١: ٥٤٢؛ محمد رضا الحكيمي، الحياة ٦: ٣٤٥.

(٦) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ١٥٥.

(٧) المطلب الرابع عشر يلاحظ في الصفحات اللاحقة.

(٨) الصدوق، إكمال الدين وتمام النعمة ١: ٤٠٥. وانظر أيضاً: المجلسي، بحار الأنوار ٥٢: ١٢٥.

(٩) روبندرونات طاغور (١٨٦١ ـ ١٩٤١م): فيلسوف وشاعر ومسرحي وروائي ورسام بنغالي / هندي، غزير الإنتاج. المعرِّب.

(١٠) الكليني، أصول الكافي ١: ٥٤٢؛ محمد رضا الحكيمي، الحياة ٦: ٣٤٦.

(١١) يلاحظ المطلب العاشر في الصفحات الآتية أيضاً.

(١٢) وراجع: الأعراف: ٥٩، ٦٥، ٧٣؛ هود: ٥٠، ٦١، ٨٤؛ المؤمنون: ٢٣، ٣٢.

(١٣) المجلسي، بحار الأنوار ٧٠ (أو ٦٧ / طبعة بيروت): ٣٠٧، نقلاً عن: كتاب (المحاسن).

(١٤) اقتباس من كلمة للإمام الصادق، انظر: تحف العقول عن آل الرسول.

(١٥) نهج البلاغة، كتابه إلى الأشتر النخعي حين ولاّه على مصر.

(١٦) انظر: الكليني، أصول الكافي ٨: ٣٢.

(١٧) المجلسي، بحار الأنوار ٤٠: ٣٢٧، نقلاً عن: كتاب الفضائل، لأحمد بن حنبل. ويبدو أن كتاب الفضائل هذا هو ذات كتاب (مناقب عليّ بن أبي طالب)، المذكور ضمن مؤلَّفات أحمد بن حنبل الشيباني(٢٤١هـ) إمام الحنابلة. انظر: دائرة المعارف تشيُّع ١: ٥١٨.

(١٨) إشارةٌ إلى قصة الرجل المسيحي الأعمى الطاعن في السنّ الذي كان يسأل الناس في بعض طرق الكوفة، حتى إذا رآه الإمام علي استغرب الأمر، قائلاً: ما هذا؟ قالوا: يا أمير المؤمنين نصراني، فقال أمير المؤمنين: استعملتموه، حتى إذا كبر وعجز منعتموه، أنفقوا عليه من بيت المال، حيث نجد الإمام هنا يقول: (ما هذا؟) ولم يقل: (مَن هذا؟)، و(ما) تستعمل [في الغالب] لما لا يعقل، أي إن الإمام رأى شيئاً عجيباً وغير متعارف في المدينة. انظر: الحر العاملي، وسائل الشيعة ١١: ٤٩، الباب ١٩، ح١؛ محمد رضا الحكيمي، الحياة ٦: ٣٠٢.

(١٩) محمد رضا الحكيمي، الحياة ٦: ٤٠٤.

(٢٠) الكليني، أصول الكافي ٥: ٧٣؛ محمد رضا الحكيمي، الحياة ٣: ٢٢٦.

(٢١) نهج البلاغة (فيض الإسلام): ١١٣٧؛ (شرح محمد عبده) ٣: ١٧٦.

(٢٢) انظر: د. صادق جاويدان نجاد، اطلاعات داروئي (معلومات دوائية) ١: (د)، انتشارات دانشگاه طهران، ط٥.

(٢٣) الصدوق، الخصال ١: ١٢؛ محمد رضا الحكيمي، الحياة ٤: ٣٠٨ فما بعد، هناك الكثير من الأحاديث في هذا الشأن.

(٢٤) الحميري، قرب الإسناد: ٥٢؛ الكليني، أصول الكافي ٢: ٧٨؛ محمد رضا الحكيمي، الحياة ١: ٣٢١ ـ ٣٢٦.

(٢٥) المجلسي، بحار الأنوار ٧٥ (أو ٧٢ / طبعة بيروت): ٣٥٢، نقلاً عن: كتاب (جامع الأخبار)؛ محمد رضا الحكيمي، الحياة ٦: ٣٢٥.

ارتباط العدالة بالعقل والدين

السيد محسن الموسوي الجرجاني(*)

ترجمة: حسن علي مطر

العدالة لغةً تعني المساواة، والأمر المتوسِّط بين طرفي الإفراط والتفريط. وقد استُعملت كذلك في معانٍ أخرى أيضاً، من قبيل: رعاية الحقوق، وإعطاء كل ذي حقٍّ حقَّه، وإفاضة الوجود بمقتضى الاستحقاق، وتوازن الأجزاء في إطار هدفٍ خاص.

إن جميع الموارد التي استُعمل فيها لفظ العدالة يثبت أنه لا يُراد منها سوى معنىً واحد، بمعنى أن جميع هذه المعاني تعود إلى ذات المعنى اللغوي المراد من العدالة، وهو إقامة المساواة بين طرفي الإفراط والتفريط. وبطبيعة الحال فإن المراد من هذه المساواة ليس هو المساواة العقلية الدقيقة، وإنما المراد منها هو المساواة العرفية التقريبية.

أقسام العدالة

يتمّ تقسيم العدالة بوجهٍ من الوجوه إلى: عدالة إلهية؛ وعدالة غير إلهية. والعدالة الإلهية على ثلاثة أقسام، وهي: العدالة التكوينية؛ والعدالة التشريعية؛ والعدالة الجزائية.

والعدالة التكوينية بأن يعطي الله تعالى كلَّ شخصٍ بمقدار استحقاقه من الكمال الوجودي. وإلى هذا المعنى أشار النبيّ الأكرمﷺ بقوله: «بالعدل قامت السماوات والأرض».

(*) باحثٌ، وأستاذ البحث الخارج (الدراسات العليا)، في الحوزة العلميّة في مدينة قم. له دراساتٌ فقهيّة متعدِّدة.

إن العدالة التشريعية تعني أن الله تعالى يعمل في كلّ عصرٍ على تذكير الناس ـ بواسطة الأنبياء والأوصياء ـ بما يوجب كمالهم، ويقدِّم لهم ـ تحت عنوان الشريعة ـ وسائل الاعتدال في الدنيا والآخرة، ولا يكلِّفهم بما لا يستطيعون، ولا يضنّ عليهم بما يضمن لهم سعادتهم.

ومعنى العدالة الجزائية بالنسبة إلى الله تعالى أنه في مقام المكافأة يفرِّق بين المحسن والمسيء. فإنْ كان عمل الشخص حسناً حصل على الأجر والثواب، وإنْ كان سيّئاً فإنه سيكون مستحقّاً للعقاب. وإلى ذلك أشار الله تعالى بقوله:

ـ ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (البقرة: ٢٨٦).

ـ ﴿وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ (البقرة: ٢٢٥).

ـ ﴿ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٨١؛ آل عمران: ١٦١).

ـ ﴿لِيَجْزِيَ اللّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ﴾ (إبراهيم: ٥١).

ومن الواضح بداهةً أن مقتضى هذه العدالة أن يُعطَى المحسن من الأجر والثواب بمقدار إحسانه، وأن يعاقب المسيء بمقدار إساءته؛ وذلك أن لكلّ واحدٍ من مفهومي الإحسان والإساءة طيفاً واسعاً من الشدّة والضعف، والعدالة تقتضي أن تكون درجات الثواب والعقاب مختلفةً في الشدة والضعف، بما يتناسب مع شدّة وضعف الإحسان والإساءة.

العدالة عند غير الله

تعرَّضنا حتّى الآن إلى التعريف بالعَدْل الإلهي على نحو الإشارة. وفي ما يلي نتعرّض إلى العدل غير الإلهي؛ لأن العدالة عند غير الله على أقسامٍ مختلفة أيضاً.

العدالة الفردية

إن هذا النوع من العدالة ـ التي هي من مصطلحاتنا الخاصّة ـ يجمع بين العدالة الأخلاقية والفقهية؛ وذلك لأن فقهنا يتصدّى لجانبٍ من الأمور المشروطة بالعدالة، ومن

ذلك أن المرجعية والقضاء والشهادة والإمامة ـ على سبيل المثال ـ يشترط فيها أن يكون المتصدي لها عادلاً. ولكنْ وقع خلافٌ شديد بين الفقهاء في تحديد ماهية العدالة؛ فذهب بعضٌ إلى القول: إن العدالة عبارةٌ عن قوّةٍ نفسانية توجب مراعاة التقوى والمروءة؛ وقال بعضٌ: إن العدالة ليست سوى الإسلام وعدم إظهار الفسق؛ وقال آخرون: العدالة عبارة عن حُسْن الظاهر[1].

ولا يخفى أن كلّ واحدٍ من هذه المعاني الثلاثة مرادٌ للشريعة، وهذا غير المعنى المذكور في علم الأخلاق، رغم أنه قد يكون المراد من المعنى الأوّل هو المعنى المبحوث في علم الأخلاق. ولكنْ حيث إن هذا الاحتمال بعيدٌ جداً، ويحتمل أن يكون قد تمّ قبوله تحت تأثير افتراض المعنى الأخلاقي، فإنه لا يحظى بالاهتمام كثيراً، ولا سيَّما أن هناك روايات تشير إلى صحّة المعنى الثالث. وعلى هذا الأساس فإن معنى العدالة الفردية في مصطلح الفقهاء معنىً مستقلّ ومنفصل عن معناها الأخلاقي، ويجب أن يكون كذلك؛ لأن هذا المعنى قد تمّ انتزاعه من روايات أهل البيت‰، وهو من مصطلحات (الحكمة) العملية. وعلى الرغم من عدم وجود أيّ منافاةٍ بين هذين الطريقين يبدو أن هناك شرخاً عميقاً بينهما في هذا المعنى.

العدالة الفردية في علم الأخلاق

يوجد هنا اختلافٌ شديد أيضاً؛ لأن البعض يقول: إن العدالة عبارةٌ عن تهذيب القوّة العاملة الموجودة في نفس الإنسان. وقال بعضٌ: إن العدالة عبارةٌ عن سيطرة القوة العاقلة على القوى العاملة والشهوية والغضبية. قال المولى محمد مهدي النراقي[2] في هذا الشأن: «قد تبيَّن في العلم الطبيعي أن للنفس الناطقة قوتين: **أولاهما**: قوّة الإدراك؛ **وثانيتهما**: قوة التحريك. ولكلٍّ منهما شعبتان: **الشعبة الأولى**: العقل النظري، وهو مبدأ التأثُّر عن المبادئ العالية بقبول الصور العلمية؛ **والشعبة الثانية** لها: العقل العملي، وهو مبدأ تحريك البدن في الأعمال الجزئية. وهذه الشعبة من حيث تعلُّقها بقوّتَيْ الشهوة والغضب مبدأٌ لحدوث بعض الكيفيات الموجبة لفعلٍ وانفعال. ثمّ إذا كانت القوّة الأولى غالبةً على سائر القوى، ولم تنفعل عنها، بل كانت هي مقهورةً عنها

مطيعة لها في ما تأمرها به وتنهاها عنه، كان تصرُّف كلٍّ منها على وجه الاعتدال، وانتظمت أمور النشأة الإنسانية، وحصل تسالم القوى الأربع وتمازجها، فتهذّب كلُّ واحدٍ منها، ويحصل له ما يخصّه من الفضيلة، فيحصل من تهذيب العاقلة العلم وتتبعه الحكمة، ومن تهذيب العاملة العدالة، ومن تهذيب الغضبية الحلم وتتبعه الشجاعة، ومن تهذيب الشهوية العفّة وتتبعه السخاوة. وعلى هذا تكون العدالة كمالاً للقوة العملية. [ولكنْ] قيل: إن النفس لما كانت ذات قوى أربع: العاقلة والعاملة والشهوية والغضبية، فإنْ كانت حركاتها على وجه الاعتدال، وكانت الثلاثة الأخيرة مطيعة للأولى، واقتصرت من الأفعال على ما تعيَّن لها، حصلت أوّلاً فضائل ثلاث، هي: الحكمة والعفّة والشجاعة، ثم يحصل من حصولها المترتِّب على تسالم القوى الأربع وانقهار الثلاث تحت الأولى حالةٌ متشابهة هي كمال القوى الأربع وتمامها، وهي العدالة. وعلى هذا لا تكون العدالة كمالاً للقوة العملية فقط، بل تكون كمالاً للقوى بأسرها»[٣].

ولا يخفى أن معنى الحكمة والعفّة والشجاعة على كلا النظريتين واحد، إلاّ أن معنى العدالة بناءً على النظرية الأولى عبارةٌ عن انقياد وتبعية العقل العملي للقوة العاقلة أو اتباعها للعقل النظري والشرع في السيطرة على الغضب والشهوة. وبناءً على النظرية الثانية فإن العدالة عبارةٌ عن تَبَعية جميع القوى للقوّة العاقلة، التي هي كمالٌ لها بأجمعها.

العدالة الاجتماعية

النوع الآخر من العدالة غير الإلهية هي العدالة الاجتماعية. إن هذا النوع من العدالة يرتبط بالمجتمع، وإن المتَّصف بها تابعٌ للمجتمع وأحد أفراده. وتتجلّى هذه العدالة ضمن ثلاثة أشكال، وهي: العدالة الإدارية؛ والعدالة الاقتصادية؛ والعدالة القضائية.

العدالة الإدارية: إن المراد من العدالة الإدارية هو أن يعمل مَنْ يدير أمور المجتمع على النظر في كمالات وصفات وخصائص أفراد ذلك المجتمع، وأن يتعامل مع كلّ

شخصٍ بالشكل الذي يستحقّه، وأن لا يفرِّق بين الذين يتساوون في الكرامات والكمالات الإنسانية، بل عليه أن يتعاطى معهم على قَدَم المساواة، وأن يجعل لكلّ واحدٍ منهم سهماً مساوياً في بيت المال.

العدالة الاقتصادية: قد يتبادر إلى الذهن أن ذكر العدالة الاقتصادية بعد العدالة الإدارية ـ بناء على التفسير الذي قدَّمناه ـ هو من قبيل: ذكر الخاصّ بعد العام، إلاّ أن واقع الأمر غير ذلك؛ لأن المراد من العدالة الاقتصادية التي تحصل في تعاملات المجتمع أن تكون على طبق معيار خاصّ من المساواة التقريبية. فإن نسبة العمل الذي يقوم به النجّار في صنع خزانة الثياب ـ على سبيل المثال ـ تساوي العمل الذي يقوم به الحدّاد في صنع درع للمقاتل، ومن هنا تكون المعاوضة والمعاملة بينهما عادلة. أو إذا كانت قيمة كتابٍ تعدل عملة ذهبية، وكان بالإمكان شراء علبة عسل بتلك العملة الذهبية، كان شراء الكتاب بتلك العلبة من العسل معاملةً عادلة. إن التدقيق في هذين المثالين يثبت بوضوحٍ أن المراد من العدالة الاقتصادية غيرُ ما يُفْهَم من العدالة الإدارية. وعليه من المناسب جدّاً ـ دَفْعاً لمحذور التوهُّم ـ أن نسمّي هذا النوع من العدالة بالعدالة التعاملية.

العدالة القضائية: إن الشعبة الأخيرة من العدالة الاجتماعية هي العدالة القضائية. والمراد من هذه العدالة أنه إذا كان أفراد المجتمع الإنساني متساوين من ناحية الحيثية والحقوق الإنسانية ـ وهو كذلك على ما يبدو ـ وجب في مقام الحكم استرداد حقّ الشخص الذي تمّ الاعتداء عليه، دون أن يكون هناك نظرٌ للأمور الاعتبارية التي يتمتَّع بها المعتدي. إن العدالة بهذا المعنى تتوقَّف على إحقاق الحقّ المضيَّع.

علاقة الدين بالعدالة

ما ذكرناه حتّى الآن بشأن العدالة كان في توصيفها وتقسيمها. وفي ما يلي نحاول أن نرى ما إذا كان هناك توصيةٌ في هذا الشأن أم لا؟ وإذا كان هناك من وجودٍ لمثل هذه التوصية فهل هي عقلية أم عقلانية أم شرعية أم هي شرعية وعقلية في

وقتٍ واحد؟

لا شَكَّ في وجود توصية بشأن العدالة. ومن هنا يدور البحث حول القسم الثاني من السؤال. وهنا مكمن النزاع القديم بين الأشاعرة والمعتزلة. وعلى الرغم من أن النزاع المذكور يدور حول ما إذا كان الحُسْن والقُبْح في الأشياء ذاتياً أم لا؟ وبعبارةٍ أخرى: هل العقل هو الذي يحدِّد الحُسْن والقُبْح، أم أن الحَسَن هو ما يحسِّنه الشرع، والقبيح ما يقبِّحه الشرع؟ ولكنْ حيث إن العدل واحدٌ من مصاديق الحَسَن، والظلم واحد من مصاديق القبيح، فإن إسناد العدل إلى الشرع أو العقل رهنٌ بحلّ هذه المسألة؛ إذ إن الأفعال إذا كانت بنفسها تشتمل على حالة تتّصف بالحُسْن أو القُبْح لذاتها أو بالعَرَض، ولم يكن هذا المعنى متوقّفاً على الشرع والقضايا الشرعية، فإن التوصية الواردة بشأن العدل سوف تكون واحدةً من مصاديق هذا الحكم العقلي. ومن البديهي إذا كان هذا الافتراض صحيحاً ومبرهناً فإنه لا يختص بأفعال البشر؛ إذ لا معنى للتخصيص في الأحكام العقلية. وأما إذا صحّ كلام الأشاعرة، ولم يكن الحُسْن والقُبْح في الأفعال، أو كان العقل عاجزاً عن إدراك ذلك، فمن البديهي أن يتغيَّر اتجاه البحث، وتعود العدالة من مختصّات القضايا الشرعية، وهذه هي النقطة التي تكون سبباً للتردُّد في العدل الإلهي.

الحُسْن والقُبْح العقلي

بالالتفات إلى ما تقدَّم ندرك أن طرح مسألة الحُسْن والقُبْح ضروريّ، ولا يمكن اجتنابه. وفي هذا الشأن لا يقع النزاع في الحُسْن والقُبْح بمعنى الكمال والنقص، أو ما يكون متناسباً ولا يكون متناسباً مع الطبع؛ إذ يتفق الجميع على أن الحُسْن والقُبْح بهذين المعنيين أمرٌ عقلي، ولا ربط له بالشرع. وعليه فإن النزاع يقع في ما إذا كانت الأفعال الاختيارية بحيث إن العقل يحكم بحُسْن أو قُبْح هذه الأشياء، دون الاستعانة بالشرع أو الأمور الأخرى، ويرى فاعلها مستحقّاً للمدح أو الذمّ والثواب أو العقاب، أو أن الأمر ليس كذلك، وأن الحُسْن والقُبْح رهنٌ بصدور الأمر والنهي من الشارع، وليس لهما أيّ صلةٍ بالإدراك العقلي؟

يذهب المعتزلة والشيعة إلى الاعتقاد بالحُسْن والقُبْح العقليّين، وأما الأشاعرة فإنهم أنكروا ذلك، وقالوا بالحُسْن والقُبْح الشرعيّين.

إن من أهمّ الأدلة التي يذكرها القائلون بالحُسْن والقُبْح العقليين أننا نعلم بالضرورة بحُسْن بعض الأشياء وقُبْح بعضها الآخر، وإن هذا العلم والوَعْي لا يتوقَّف على الشريعة أبداً. فكلّ عاقلٍ يدرك أن الإحسان وفعل الخير حَسَنٌ، وأن الظلم قبيحٌ ويستحقّ الذم. إن هذا الحكم يمثِّل قضيةً واضحة جدّاً، ولا تستند إلى الشرع. وإن الجميع ـ بمَنْ فيهم المنكرون للشرائع ـ يؤمنون بهذه القضايا. وهذا يثبت أن منشأ الحكم في هذه القضايا يكمن في ضرورتها العقلية، وبداهتها القطعية، وليس الأحكام الشرعية أو الملاحظات والتعاليم العقلانية.

وأما دليلهم الآخر فهو أن الحُسْن والقُبْح إذا كانا شرعيين كان لازم ذلك أن لا يكون لدينا حُسْنٌ وقُبْحٌ شرعيّ، ولا حُسْنٌ وقُبْحٌ عقليّ. وبطلان التالي موضع إجماعٍ، وتشهد عليه البديهة؛ إذ يؤمن الجميع في الجملة أن هناك حُسْناً وقُبْحاً. ثم إن هذا القياس يستلزم بطلان الشيء في فرض وجوده، وهو واضح البطلان.

تقرير الملازمة أن حُسْن وقُبْح بعض الأشياء إذا لم يكن عقليّاً لن يكون قُبْح الكذب واضحاً، ولن يكون الكذب قبيحاً على الله تعالى. وعليه لا نطمئن إلى صدق إخبار الله بقُبْح بعض الأمور وحُسْن بعضها الآخر؛ إذ إنّا لا نفهم الحُسْن والقُبْح دون حكم الشارع، كما أننا في شكٍّ من صدق حكم الشارع. إذن بناءً على هذه النظرية لن يكون لدينا حُسْنٌ وقُبْحٌ شرعيّ أيضاً، وقد نشأ ذلك من اعتبار الحُسْن والقُبْح الشرعي، وهذا هو التالي الفاسد الذي أشَرْنا له آنفاً[٤].

والإشكال الذي يَرِدُ من قِبَل القائلين بالحُسْن والقُبْح الشرعيّين هو أن العلم بحُسْن وقُبْح بعض الأشياء ـ كما يقول العَدْلية ـ ليس ضرورياً ولا بديهياً؛ إذ لو كانت هذه القضية واضحة وبديهية لما وقع الاختلاف في تحديد معناها، كما لا يشكّ أحدٌ في أن الكلّ أكبر من الجزء.

وخلاصة هذه الشبهة هي أن أهمّ أدلة القائلين بالحُسْن والقُبْح العقليّين إدراج هذه القضية ضمن دائرة البديهيات التي لا يمكن إنكارها، وأن إنكارها من قبيل:

إنكار سائر القضايا البديهية، وإنكار البديهيات ليس سوى سفسطة وتشكيك. ولكنْ كما أشار المحقّق الطوسي فإن جواب هذه الشبهة واضحٌ؛ إذ ليست جميع القضايا البديهية على نَسَقٍ واحد، وإنما بعضها يحتاج إلى انتباهٍ وتأمُّلٍ غير فكري، ولذلك فإن هذا الأمر قد يؤدّي إلى الاختلاف والنزاع، ولا سيَّما إذا انضمَّتْ إلى ذلك مسائل أخرى. ولا يخفى أن اعتبار المسألة مورد البحث مساوية لقضية «إن الكلّ أعظم من الجزء» ناشئٌ من الغفلة عن المورد المشار إليه؛ وذلك لأن المشبّه به في هذا الاستدلال من البديهيات الأوّلية التي يكون فيها تصوُّر الأطراف والارتباط فيما بينها مساوياً للاعتقاد بها، ولذلك لا يمكن قياس سائر البديهيات ـ التي لا تبلغ هذا الحدّ ـ بها، وإلاّ وجب إنكار أكثرها، وهو ما لا يُعَدّ معقولاً ولا مقبولاً. ونرى أن التوضيح المقتضب الذي قدَّمناه بشأن أدلة العدلية يبدو كافياً لإثبات وجود الحُسْن والقُبْح العقليّين، ولكنْ لا بأس بتقديم المزيد من التوضيح في هذا الشأن، لعلّ ذلك يساعد على إزاحة الغموض المحيط بهذه المسألة، والذي لا يزال موجوداً في عصرنا بتأثيرٍ من كتابات الأشاعرة والغربيين.

كما سبق أن أشرنا فإن أساس نظرية العدلية يقوم على أن إدراك الحُسْن والقُبْح عقليٌّ وبديهي. وإذا لم تكن هذه القضية تامّة، وكان مناط حُسْن الأشياء وقُبْحها هو الأمر والنهي الشرعي، لن يكون لدينا حُسْنٌ وقُبْحٌ عقليّ، ولا حُسْنٌ وقُبْحٌ شرعيّ. ولكنْ ألا يمكن اعتبار بداية هذا الدليل ـ الذي هو دليلهم الأوّل ـ مشكوكاً فيها بالقول: إذا كانت قضية «العدل حَسَنٌ» و«الظلم قبيحٌ» من بديهيات العقل العملي لما وقع فيهما كلّ هذا النزاع والاختلاف أبداً. يُضاف إلى ذلك أن محل النزاع يكمن في أن فرضية حكم العقل العملي بمفاد هذا النوع من القضايا إدراك العقل النظري للكمال والنقص والملاءمة وعدم الملاءمة العامّة والكلية. ولا حاجة إلى القول بأن هذا المعنى غير قابل للإثبات؛ إذ من الممكن أن يكون ما نتلقّاه بوصفه حكماً عقلياً عملياً بواسطة فرضيات العقل النظري هو من المدركات والأحكام التي تتحقَّق بواسطة الافتراضات العاطفية والعادية والنفسانية والتلقينية. ومع وجود هذا الاحتمال وعدم الدافع القطعي لا يكون مدَّعى العدلية قابلاً للإثبات بالدليل الأوّل، ولا يمكن بذلك

اعتبار العدل الإلهي مدركاً عقلانياً بَحْتاً وبديهياً.

وباختصارٍ إن شبهتنا لا تعني أن الضرورات الأخلاقية، ولا سيَّما واجباتنا فيها، لا تنبثق من الكينونات، وإنما هي اعتبارية مَحْضة، وهي بمعنى أن نشأتها من العقل النظري الخالص، بحيث تندرج ضمن المستقلاّت العقلية، لا يمكن إثباتها بالدليل الأوّل للعدلية؛ وذلك **أوّلاً**: لأن بداهتها موضع خلاف؛ **وثانياً**: إن منشأ هذه الأمور ليس واضحاً، ويمكن لأمور أن تكون منشأً لجميع هذه الموارد أو بعضها. ولا يخفى أن تحقُّق هذا المعنى في بعض الموارد، أو مجرَّد احتماله، يجعل من استدلال القائلين باعتبار العقل النظري منشأً لها ـ الذي لم يكن في الدليل الأوّل سوى ادّعاء البداهة ـ ضعيفاً ولا أساس له.

وأما نهاية تلك القضية الأساسية، والتي تمّ انتزاعها من دليلهم الثاني، وتبلورت على شكل أن الحُسْن والقُبْح العقليّ إذا لم يكن موجوداً، واعتبرناه نتاج بعثة الأنبياء، سوف لا يكون هناك حُسْنٌ وقُبْحٌ قابل للإثبات، فإن هذا الدليل ـ للإنصاف ـ غير قابل للخدش في الجملة؛ إذ يتَّفق جميع المتنازعين على أن معرفة وإطاعة الأوامر والنواهي الشرعية أمرٌ واجب وحَسَن. والسؤال المطروح هنا يقول: من أين جاء هذا الوجوب والحُسْن؟ إذا قيل في الجواب: من قِبَل الشرع وبأمر الشرع سوف يعود السؤال مجدَّداً، ويقول: لماذا يجب إطاعة هذا الأمر من الشارع؟ ولا سيَّما أن احتمال العبث من قِبَل الشارع ليس منتفياً؛ وإلاّ نكون قد أقرَرْنا بالحُسْن والقُبْح العقليّ. لا يخفى أن هذا السؤال لا جواب له، إلاّ بعد الإقرار بالحُسْن والقُبْح العقلي، وإلاّ لزم التسلسل الباطل. وعلى هذا يجب أن نذعن بأن إدراك الحُسْن والقُبْح إدراكٌ عقلاني، وأن الضرورة التي لا يمكن إنكارها تقتضي أن تكون جميع الواجبات الأخلاقية والفقهية مرتبطةً بواجبٍ عقلي. إذن عندما يتَّفق الطرفان على أن أصل الشريعة وإطاعة النبوة رهنٌ بوجوبٍ عقلاني، ولا يمكن أن يكون شرعياً، وإلاّ لزم الدَّوْر؛ وجب أن يقرّ الجميع أن هناك حُسْناً وقُبْحاً عقليّاً، وإلاّ لن يكون هناك حُسْنٌ وقُبْحٌ عقليّ، ولن يكون هناك دينٌ ولا إيمانٌ.

وبطبيعة الحال إن هذا النوع من الأدلة جميلٌ ومتقن على مستوى إقناع وإلزام

الطرف الأشعري. ولكنْ لا يمكن إثباته بعباراتٍ من قبيل: «اتفاق الطرفين على هذا». إذن يجب أن يكون بحيث يمكن إثبات هذه المسألة لغير الأشاعرة أيضاً.

أرى أن علينا أن نبدأ من قضية أن لهذا العالم وما فيه مبدأً واجباً وضرورياً بحكم الضرورة الأزلية، وهو ثابتٌ بالأدلة والبراهين المختلفة، التي لا يتَّسع المجال لذكرها في هذه المقالة. ولذلك يتعيَّن على القارئ لهذا المقال أن يأخذ هذا الأمر كأصلٍ موضوعي ثابت، ليسهِّل عليه حلّ المسألة مورد بحثنا؛ إذ بعد الإقرار بالمبدأ وصفاته الجمالية والجلالية على نحو الأصل الموضوعي أو البراهين القطعية ستكون نتيجته الضرورية هي حكم العقل بضرورة الحاجة إلى النبيّ والوسيط والرابط بين الله والخلق، بوصفه أمراً بديهياً لا يقبل الإنكار. وإذا تمّ إنكار هذه البديهية فإن قاعدة اللطف تثبت هذه الحاجة، ولا شَكَّ في أن حكم العقل بقبح ترك الله العالم والحكيم لعبده الجاهل والضعيف إلى نفسه، مع كلّ ما أودعه في جِبِلَّته ويعلم به، وما أطلع عليه الملائكة من أفعاله وسفكه للدماء، ليس بالشيء الذي يخفى على أحدٍ. كما أن مدّ يد العون للعباد أمرٌ يستحسنه العقل؛ وذلك لأن الحالة الأولى ظلمٌ والثانية عدل، وإن البرهان العقلي قائمٌ على ذمّ الأول ومدح الثاني، بمعنى أن البرهان العقلي يثبت بعث الأنبياء، ويصرِّح بأن الله يجب عليه أن يرسل لعباده نبيّاً، ولا يخفى أن لهذا «الوجوب» دعامةً عقلية، فهو وجوبٌ ضروري ومنطقي؛ إذ إن نقض الغرض فسادٌ منطقي واضح تعمل البداهة العقلية على تنزيه ساحة الله تعالى منه. وهنا لا يعود هناك احتمالٌ للخلاف يضعف أساس الاستدلال. ومن هنا يُجْمِع أتباع كافّة الأديان ـ حتّى الجاهلين بتعاليم أديانهم ـ على إدراك هذه المفاهيم. ولأجل هذه المشاهدة العينية استفدنا ـ مثل غيرنا ـ من كلمة بداهة الحكم العقلي. ويبدو أنه ليس هناك من شَكٍّ في هذا الشأن.

انتزاع القضايا الخبرية؟

لا شَكَّ في أن مجرّد اعتبار إنشائية قضايا لا يمكنه أن يجعلها ضمن دائرة الاعتباريات البَحْتة، بل يمكن في موارد القضايا الإنشائية و«الضرورات» جعل قضايا

خبرية صحيحة تكون في ذاتها قابلة لأن تتّصف بالصدق والكذب، وتكون صادقة في الواقع ونفس الأمر. فمثلاً: بالنسبة إلى القضية القائلة: «يجب على الله تعالى أن يُرسل نبيّاً وهادياً إلى الناس» يتمّ تحليلها على النحو التالي: إن إرسال الرُّسُل من قِبَل الله واجبٌ وضروري، وهذه قضيةٌ خبرية محتملة الصدق والكذب في حدّ ذاتها. ومن الناحية البرهانية ـ التي تثبت مطابقتها للواقع ونفس الأمر ـ تكون صادقةً. وعلى هذا الأساس فإن إنشائية قضيّةٍ ما لا تدلّ على اعتباريتها، كما أن عودة القضايا الأخلاقية إلى قضيةٍ مشتملة على «وجوب» لا يعني أن القضايا الأخلاقية قضايا قِيَمية واعتبارية لا تتمتَّع بأدنى واقعيةٍ ثابتة؛ إذ لو كان ذلك «الوجوب» الأمّ عبارة أخرى لمعنى ضروري وحتمي كانت لوازمه وتفريعاته تتمتَّع بنوعٍ من الواقعية والذاتية بالبداهة أيضاً. وعلى أساس هذه المحاسبة الدقيقة جدّاً يتّضح التناقض في كلمات بعض المحقّقين(٥)؛ إذ يقال من جهةٍ: إن الحُسْن والقُبْح من المدركات العقلية، وإلاّ فإن إثبات النبوة والشريعة سيتعرَّض إلى اختلالٍ عجيب، ومن ناحيةٍ أخرى هناك إصرارٌ على أن قضية «العدل حَسَنٌ» و«الظلم قبيحٌ» من القضايا العقلائية والآراء المحمودة، حيث لا واقعية وراء اتفاق العقلاء بشأنها.

من الواضح أنه لا وجود لأيّ تناغمٍ وانسجام بين هذين النوعين من الآراء؛ إذ لو كان الحُسْن والقُبْح من المدركات العقلية، وبغضّ النظر عن ذلك لم تكن النبوة والشريعة قابلةً للإثبات، فأيّ معنىً سيبقى لعقلائية واعتبارية الحُسْن والقُبْح؟ هل يمكن إثبات النبوّة والشريعة بالقضايا الاعتبارية، مع أن غاية ما تقوم به هذه القضايا هو تنظيم الحياة المادّية للعقلاء؟ وإذا كان الظلم قبيحاً والعدل حَسَناً بحكم العقل، وعلى هذا الأساس يجب على الله أن يكون عادلاً، ومنزَّهاً عن الظلم، تثبت النبوّة والشريعة، أمر مفهوم ومدرك بالضرورة ولا يمكن إنكاره، بَيْدَ أنه لن يعود هناك وجهٌ للكلام القائل بأن الحُسْن والقُبْح من الآراء المحمودة لدى العقلاء. إذن لا يمكن من جهةٍ اعتبار إثبات توقُّف النبوّة على الحُسْن والقُبْح، والاعتقاد من جهةٍ أخرى بعقلائية الحُسْن والقُبْح.

كما نشاهد هذا التهافت في كلمات بعضٍ آخر من علمائنا الكبار أيضاً؛ لأنه

قام في موضعٍ بإثبات العدل الإلهي، وأقامه على أساس الحُسْن والقُبْح العقليّ المتين والواضح، ولكنّه للأسف الشديد اعتبر الحُسْن والقُبْح في موضعٍ آخر أمراً عقلائياً واعتبارياً، وتصوَّر أن البرهان الذي يُقام في هذا النوع من المبادئ برهانٌ جَدَلي وإقناعي وكلامي، ولهذا السبب جعل الكلام في مقابل الفلسفة[٦].

دفع شبهةٍ

قد يعترض أحدٌ علينا ويقول: إنكم بادّعائكم بداهة الضرورة المنطقية واعتبار قاعدة اللطف قد أثبتُّم ضرورة وجود النبيّ، وبذلك فقد اعتبرتم جميع الواجبات الأخلاقية متفرِّعة عن هذه الضرورة المنطقية، ومن هنا فقد شككتم في اعتباريتها، في حين أنكم أنفسكم قد شككتم في البداهة المذكورة. وإن قاعدة اللطف في حدّ ذاتها واحدة من ثمار الحُسْن والقُبْح العقلي، وليست منشأً لهما. وعلى هذا الأساس يكون مدّعاكم مخدوشاً، وغير مقبول أيضاً.

وجوابنا عن هذه الشبهة هو أن كلامنا بشأن الحُسْن والقُبْح العقلي غير ذلك الشيء الذي يقوله العَدْلية. وعلى الرغم من أن كلام العدلية بشأن ترتُّب قاعدة اللطف والعدل الإلهي على الحُسْن والقُبْح العقلي صحيحٌ أيضاً، إلاّ أننا نرى أن عكسه هو الأصحّ؛ لأننا نفترض أن الإيمان بالمبدأ المتعالي على أساس البراهين القطعية، والالتفات إلى تنظيم عالم الخلق، والالتفات إلى الصفات الجمالية والجلالة لله سبحانه وتعالى، يكون حكم العقل في قضية خبرية أو إنشائية بضرورة وجود النبوّة أمراً بديهيّاً. وإذا شكك أحدٌ بهذه البداهة فإنه يتمّ بيانها ببرهان الخلف واجتماع النقيضين، بمعنى أن اللطف في هذا التحليل العقلاني يتمّ إثباته في إطار قياسٍ منطقي، ولا تتمّ الاستعانة في مقدّمات هذا القياس بمقدّمة «الحُسْن والقُبْح العقلي»، بل إن البرهان العقليّ يشكِّل دعامة لفهم اللطف الإلهيّ المشتمل على ضرورةٍ منطقية. وإن هذا المعنى في قضيّةٍ خبرية يعبِّر عن ضرورة وجود النبيّ. ولا يخفى أن هذه القضية بلحاظ نفسها تحتمل الصدق والكذب، وهذا ما نحن بصدد إثباته؛ إذ مع القول بهذه الفرضية، سواء على أساس البداهة المدّعاة من قِبَل العدلية أو على أساس التقريبين اللذين ذكرناهما، فإن جميع

الضرورات الأخلاقية التي تندرج ضمن مجموعة العدل سوف تحظى بواقعيةٍ، ولن يعود أحدٌ يستمع إلى تلك الكلمات الاعتباطية القائلة: حيث إن القضايا الأخلاقية عبارة عن ضرورات إنشائية يجب عدم النظر إليها بوصفها قضايا واقعية، بل هي قضايا قِيَميّة واعتبارية تتغيَّر وتتحوَّل على طول الزمان باستمرارٍ؛ وذلك **أوّلاً**: لأن جميع هذه القضايا تنشأ من ضرورة منطقية، ولا يخفى أن هذه الضرورة المنطقية حيث تشتمل على واقعية، وإنها تنشأ من واقعيةٍ ثابتة، فإن متفرّعاتها سوف تشتمل بدَوْرها على نوع من الواقعية، وتكون اعتبارية وقِيَميّة؛ **وثانياً**: حيث يمكن صبّ تلك الضرورة المنطقية في قالب القضية الخبرية، وبالتالي تكون ضروراتها المنتجة مبتلاة بذات المصير، يمكن الاعتقاد بأن جميع القضايا الأخلاقية وأمّهاتها ذات واقعية ثابتة لا يمكن اجتنابها.

وبطبيعة الحال يجب عدم الغفلة عن هذه الحقيقة، وهي أن واقعية كل شيء بحَسَبه، وأن جميع الواقعيات لا تبدو على نَسَقٍ واحد، بل الواقعية على درجاتٍ متنوعة وكثيرة للغاية. وإذا أرَدْنا أن نذكر مثالاً على ذلك فمن المناسب أن نمثِّل له بالعلم؛ وذلك لأن العلم في درجةٍ من درجاته واجب الوجود، وفي درجةٍ أدنى جوهرٌ مجرّد عقلي، وأدنى منه النفس المجرَّدة، وفي المنتهى موجودٌ عرضي هو إما ملكة أو حال. وإذا ألقينا نظرةً أدقّ على الوجود سندرك كيف تختلف درجات الواقعية في الشدّة والضعف. وعليه لن يكون هناك شكٌّ في أن مجرّد عدم الإحساس بشيءٍ لا يشكّل دليلاً على عدم وجوده، إلاّ إذا كان ذلك الشيء من المدركات الحسّية. وعليه من أكبر الخطأ القول: إننا حيث لا نحسّ بحُسْن وقُبْح الأفعال فيجب أن لا يكون لها واقعية خارجية؛ وذلك لأن الواقعية أعمّ من المحسوسات والمعقولات. وإن مدّعى العدلية في مسألة الحُسْن والقُبْح هو أن العقل يدرك حُسْن الأفعال العادلة بالبداهة. والشاهد على صحّة هذا المدّعى أنه على طول التاريخ لم يمرّ على البشرية زمنٌ تعلَّموا فيه التحسين والتقبيح وجعلوه عادةً، بل تمّ تعليم البشرية في الغالب ـ في إطار الرضوخ للظلم والاستبداد ـ على ترك تعاليم الأنبياء والمصلحين. إن هذا المعنى قد أثار اهتمام قادة المجتمعات المتنوِّعة بحيث أصبح عادةً، ولذلك لم يتمكَّن أيُّ نبيٍّ من إخضاع

أفراد مجتمعه تحت تأثير التعاليم الدينية. ومن هنا لا يمكن القول: إن هذه الاستحسانات والتقبيحات التي لا يمكن إنكار وجودها بين الناس قد تحوّلت إلى عادةٍ بفعل تعليم وتلقين الأنبياء وغيرهم من المصلحين؛ وذلك لأننا في الحدّ الأدنى على درايةٍ بتأثير وتأثُّر تعاليم نبينا، ونعلم جيداً أنه قلّ أن يكون هناك أناسٌ قد خضعوا تحت تأثير تعاليمهم الدينية، واليوم أضحَتْ الاتجاهات والنزاعات أسوأ مما كانت عليه بالأمس في سلوكها لذات المسار المنحرف. بَيْدَ أن جميع هؤلاء وغيرهم دون التفات إلى التعاليم الدينية يذهبون بشكلٍ قاطع إلى اعتبار بعض الأعمال قبيحةً وبعض الأعمال حسنةً، ولا يتطرَّق لهم أدنى شَكٍّ في حكمهم هذا. ونحن بدَوْرنا مع افتراض التخلّي عن مصالحنا، ومع افتراض نَبْذ الجهات السلبيّة الأخرى، نعتبر بعض الأعمال حسنةً، وهذا أوضح دليلٍ على عقلية حُسْن وقُبْح الأشياء والأفعال الاختيارية الصادرة عن الإنسان وعن الله.

العدل في القرآن الكريم

من المناسب بعد ما تقدَّم أن نقف عند إشارات القرآن الكريم إلى العدل، وأن نتناولها بالبحث والتأمُّل أيضاً. ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً**﴾ (النساء: ٥٨).

ونلاحظ أن الله سبحانه وتعالى في هذه الآية الكريمة قد اعتبر العدالة القضائية والتنفيذية في المجتمع واجبةً على الحكام. ولكنّه لم يبيِّن ماهية هذه العدالة، وهذا يعني أن العدالة كانت واضحةً، وأن الناس يعرفون حدودها وأبعادها جيداً، وكانوا يجلّونها ويقدّرونها؛ إذ إنه في ختام هذه الآية يأمر بردّ الأمانات إلى أهلها وتطبيق العدالة باعتبارهما من المواعظ الحسنة، معلّلاً ذلك بكونه سميعاً وبصيراً.

وقال تعالى في آيةٍ أخرى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾ (النحل: ٩٠).

نرى أن هذه الآية؛ حيث تشتمل على عددٍ من النقاط، تبيّن ما نسعى إلى إثباته بشكلٍ أفضل من الآية السابقة؛ وذلك أنه بعد افتراض وضوح العدل قد تمّ اعتباره موضوعاً للحكم بوجوب العدالة، وذكر العدل بشكلٍ مطلق، مستنداً إلى مصداقين واضحين من مصاديق العدل، وبذلك يكون قد ذكر الخاصّ بعد العام، ثم قرن ذلك بالنهي عن الفحشاء والمنكر والظلم، وهو نوعٌ من التأكيد على الأمر بالعدالة. والأهمّ من ذلك كلّه أنه صرَّح في نهاية الآية بأن الفلسفة من ذلك هي تذكير الإنسان، وهذا هو الذي نسعى إلى إثباته؛ إذ عندما تكون علّة الأمر بالعدل والنهي عن الظلم هو تذكير الإنسان بماهية العدل والظلم سوف يكون معنى هذا الأمر والنهي هو الإرشاد إلى حكم العقل في هذا السياق، أي إن هذه الآية تقول: إن حُسْن الأمر بالعدل والنهي عن الظلم أمرٌ تعرفونه بأنفسكم، وتؤمنون به، وإن أمر الله ونهيه قد جاء لتنبيهكم وتذكيركم، وليس أمراً جديداً وتأسيسياً غير مسبوق. ولا يخفى أن هذا المعنى ليس سوى التذكير بالحُسْن والقُبْح العقلي.

وقال تعالى: ﴿**...فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لاَ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ لاَ تَعُولُوا**﴾ (النساء: ٣).

إن هذه الآية تحتوي قبل كلّ شيء على بيان الأهمّية الكبيرة للعدالة؛ إذ مع احتمال عدم رعاية العدالة يتمّ التخلّي عن حكمٍ شرعي وفقهي ثابت، ويتمّ تحديد عدد الزوجات؛ خشية ترك العدالة، **هذا أوّلاً. وثانياً**: إن تعليل هذا الحكم بأن تطبيق هذا القانون أقرب إلى العدالة وأبعد من الظلم إنما يكون له معنى إذا كان قُبْح الظلم وحُسْن تركه ـ الذي يعني إقامة العدل ـ واضحاً للناس، ولو بقرينة المقام، وهذا ليس شيئاً آخر غير الحُسْن والقُبْح العقلي.

وقال تعالى: ﴿**...فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ...**﴾ (الشورى: ١٥).

نفهم من هذه الآية الكريمة نقطتين في غاية الأهمّية بشأن العدل أيضاً، وهما:
أوّلاً: الأهمّية البالغة المعطاة إلى العدل، حيث جعل مساوياً للإيمان بكتاب الله تعالى.
وثانياً: إن الله تعالى يقول لنبيِّه في هذه الآية: قل للمسلمين: إني أُمرتُ أن أعدل بينكم.

ومن الواضح أن هذا الكلام إنما يكون موافقاً لمقتضى الحال وفي محلّه إذا كان معنى العدالة وحُسْنها واضحاً للمخاطبين. كما أن الآية تقول: قل: إنّي أُمرتُ لأعدل بينكم، لا أن كلّ ما أقوم به هو عدلٌ. وهذا هو الشيء الذي نقوله، وهو أن العدالة معلومةٌ، وحُسْنها معروفٌ، ولكنْ لا بمعنى توافق العقلاء على حسن العدالة، وإنما بمعنى عقليتها.

كان ما تقدّم بعض الآيات بشأن العدل، والتي هي، بالإضافة إلى بيان أهمّية العدالة في الدين، تثبت ما نحن بصدد إثباته. وفي ما يلي ننتقل إلى ذكر بعض الآيات الواردة بشأن الظلم، والتي تؤيِّد كلامنا أيضاً.

ومن ذلك: قول الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ**﴾ (آل عمران: ١٣٥).

من الواضح بداهةً أن هذه الآية ـ مثل الآيات المتقدمة ـ تثبت مرادنا أيضاً؛ لأنها تقول: إنهم عندما يرتكبون عملاً قبيحاً أو يظلمون أنفسهم فإنهم يشعرون بالذنب. وظاهر هذا الكلام أنهم يدركون قبح الظلم، ويعرفون العمل القبيح، وإلاّ كان معنى هذه الآية أنهم كلّما ارتكبوا عملاً منهيّاً عنه من قِبَل الله فإنهم يتذكرون الله، ومن الواضح أن هذا المعنى، رغم احتماله، على خلاف الظاهر من الكلام.

وقال تعالى: ﴿**لاَ يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِمَ...**﴾ (النساء: ١٤٨).

إن المراد من هذه الآية هو أن الشخص إذا تعرَّض إلى الظلم يمكن أن يتلفَّظ بكلماتٍ مسيئة، ويجهر بهذه الكلمات في مواجهة الظالم، أو أن يكشف عن سيئات الظالم ويعدِّد قبائحه أمام الملأ، وبذلك يدعو الآخرين إلى نصرته ضدّ الظالم.

لا تخفى على أحدٍ دلالة هذه الآية على أن الظلم والعدوان على الآخرين قبيحٌ، وقد ترك تحديد ذلك إلى العقلاء أنفسهم. ولذلك قالت هذه الآية بشكلٍ مطلق: إن المظلوم ـ الذي يتعرَّض للإساءة ـ يمكنه أن يتحدَّث عن سوء ذلك العمل، أو أن يذكره بسوءٍ. وظاهر هذه الآية أنها أخذت معلومية القبيح وسوء الأفعال والأعمال أمراً مفروغاً عنه، وهذا هو الحُسْن والقُبْح العقليّ ليس إلاّ.

وقال تعالى، حكايةً عن قوم إبراهيمعليه السلام: ﴿**قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَذَا بِآلِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ**﴾ (الأنبياء: ٥٩).

لا شَكَّ في وضوح دلالة هذه الآية على مرادنا؛ لأن هذه الآية تعبِّر عمّا قاله قوم إبراهيمعليه السلام بشأن تحطيم أصنامهم، ولا داعي إلى القول بأن صحّة معنى الآية متوقِّف على أنهم يعرفون الظلم وقبحه؛ لأنهم إنما قالوا هذا الكلام في مقام ذمّ الفعل الذي وقع على أصنامهم، وهذا إنما يصحّ إذا كان قبح الظلم معلوماً للكافرين، وبديهيٌّ أنهم لم يتعلَّموا أبداً أن الظلم يجب اجتنابه، وهذا يثبت أن قبح الظلم واضحٌ بالنسبة لهم على أساس البداهة العقلية.

لقد استعمل الله تعالى مفردة الظلم ومشتقّاتها في القرآن الكريم لأكثر من مئتين وتسعين مرّة، وكان استعمالها غالباً بوصفها موضوعاً لحكمٍ من الأحكام، وهذا يشكِّل دلالةً واضحة على أن الظلم والعدل وما إليهما كانت من المفاهيم الواضحة، وكان الناس في حينها ـ رغم تخبُّطهم في مستنقع الجهل ـ يدركون هذه المفاهيم وحُسْنها وقُبْحها.

نرى أن كلّ شخصٍ يدقِّق في هذه الآيات وآيات القسط والعدل سيطمئنّ إلى أن الكثير من هذه الآيات قد تمّ بيانها بعد أخذ هذا المعنى أمراً مفروغاً عنه، بل إن بعض الآيات لا يمكن أن نتصوَّر لها معنى صحيحاً إذا تمّ تجاهل هذه النقطة. كما أن الناظر في كلمات وخطب الإمام عليّعليه السلام في نهج البلاغة يستيقن أن العدل ليس هو ما قاله الشارع، والظلم ليس هو ما نهى عنه الشارع، رغم أن الشريعة لا تحتوي على غير العدل، وليس فيها شيءٌ من الظلم. كما أن النصوص الدينية زاخرةٌ بالأوامر التي تدعو الناس إلى إقامة العدل ومقارعة الظلم، ولكنّ هذا لا يعني أن الحُسْن والقُبْح والعدل والظلم شرعيّ فقط، بل يعني كذلك أنها من المستقلاّت العقلية، والتي يستقلّ العقل بمعرفتها. وعليه فإن قطار الدين وإنْ كان لا يسير إلاّ على سكّة العدالة، إلاّ أنه في الوقت نفسه يعتبر العدالة أمراً عقلانياً، وحقيقة واضحة لا يمكن للمجتمع البشري أن يجتنبه.

الهوامش

(١) للمزيد من التوضيح انظر: الحدائق الناضرة، ج١٠، بحث صلاة الجماعة.

(٢) المحقِّق النراقي (١١٢٨ ـ ١٢٠٩هـ): من علماء الدين الشيعة ومؤسِّس الحوزة العلمية في مدينة كاشان. ولد في نراق، ثم انتقل إلى كاشان لطلب العلم، وهاجر بعدها إلى أصفهان ـ حيث كانت هي المركز العلمي آنذاك ـ، فدرس على علمائها الفقه والأصول والحديث والتفسير والطب والكلام والرياضيات، واغتنم فرصة وجوده هناك فتعلَّم العبرية واللاتينية على يد جماعةٍ من اليهود والنصارى؛ كي يسهل عليه الرجوع إلى كتبهم ودراستها. عاد بعدها إلى كاشان ليؤسِّس حوزة علمية هناك. له الكثير من المؤلَّفات، ومن أشهرها: كتاب (جامع السعادات). المعرِّب.

(٣) النراقي، جامع السعادات ١: ٥٠ ـ ٥٢.

(٤) انظر: العلاّمة الحلّي، شرح تجريد الاعتقاد.

(٥) مثل: المحقِّق الشيخ محمد رضا المظفر.

(٦) لاتّضاح المسألة أكثر انظر: مؤلَّفات الشهيد مرتضى مطهَّري.

تيّار هشام بن الحكم في التاريخ المتقدِّم للإمامية

دراسةٌ وتحليل

د. محمد هادي گرامي(*)
ترجمة: مرقال هاشم

المقدّمة

إن من بين الأمور التي تُعَدّ بالغة الأهمّية في الدراسات التاريخية، ولا سيَّما في مجال تاريخ الفكر، وكذلك تاريخ الفِرَق، معرفة التيارات الداخلية ضمن فرقةٍ أو دين كبير.

إن المراد من التيار في هذا المقال مجموعة من الأشخاص يتمّ النظر إليهم ـ لأيّ سببٍ من الأسباب ـ من قِبَل أبناء عصرهم ومجتمعهم بنظرةٍ متميّزة وخاصة. ومن هنا فإن كاتب هذا المقال لا يقصد التيارات التي هي حصيلة تقسيم وتسمية المؤرِّخين في المراحل اللاحقة في إطار معرفة التاريخ على نحوٍ أفضل[1]. ولرُبَما كان الناس أنفسهم يجهلون وجود هذه التيارات في خلفيتها التاريخية[2]. كما أن المراد من استعمال مصطلح «صنع التيارات» في هذا المقال ليس هو خلق الفِرَق، بل هو ذات المفهوم المستعمل في الحرب النفسية، بمعنى إثارة الأجواء الدعائية وشنّ حملة إعلامية ضدّ فردٍ أو جماعة. يُضاف إلى ذلك أن استعمال مصطلح «التيار» بشأن جماعةٍ خاصّة في هذه المقالة لا يحمل بُعْداً معيارياً وعقائدياً، وإنما هو مجرّد تعبيرٍ توصيفي لمكانتهم الاجتماعية. ومن ذلك، على سبيل المثال: إنه عندما يتمّ في هذا المقال استعمال مصطلح

(*) باحثٌ، من خرِّيجي جامعة الإمام الصادق عليه السلام، في طهران.

«تيّار هشام بن الحكم» يكون المراد هو وجود مجموعة في تلك الحقبة التاريخية موضوع الدراسة كانت تُعْرَف بـ «أتباع هشام بن الحكم».

نسعى في هذا المقال إلى التعريف بأحد أبرز التيارات الإمامية المتقدِّمة، وهو «تيّار هشام بن الحكم»، الذي قلَّما نال حظَّه من الاهتمام في الدراسات التقليدية حتى هذه اللحظة. وفي الحقيقة والواقع، على الرغم من وجود دراسات بشأن بعض شخصيات هذا التيار بشكلٍ مستقلّ، وكذلك توفّر بعض الدراسات حول العقائد المنسوبة إليهم، من قبيل: التشبيه، بَيْدَ أنه لم يتمّ تسليط الضوء على العلاقة القائمة بين شخصيات هذا التيّار بوصفهم جماعةً مستقلّة حتّى الآن إلاّ نادراً. يسعى كاتب المقال، استناداً إلى منهج التحليل التاريخي ـ بعد بيان بعض الشواهد على النشاط التاريخي لجماعةٍ تُعْرَف بـ «تيّار هشام بن الحكم» ـ إلى التعريف بالأسباب التي أدّت إلى تميُّز أتباع هذا التيار، ومنها: بعض الاتهامات الموجَّهة لهم، وبعض المعتقدات الخاصة بهم. يذهب كاتب المقال إلى الاعتقاد بأن أهمّ اصطفاف في الجسد الإمامي في القرنين الثاني والثالث الهجريين هو اصطفاف أكثرية الشيعة الإمامية في مواجهة جماعة يتمّ التعبير عنها في هذا المقال بـ «تيّار هشام بن الحكم»، ويشمل هذا التيّار: هشام بن الحكم، وسلسلة تلاميذه، من أمثال: يونس بن عبد الرحمن، والفضل بن شاذان. وكانت هذه الجماعة من وجهة نظر كاتب المقال، واعتراف بعض المحقّقين والباحثين المعاصرين، تمثِّل الأقلّية[3].

١ـ جذور الحضور التاريخي لتيّار هشام بن الحكم

إن من بين التيارات التي يمكن تمييزها في التاريخ المتقدِّم للإمامية بوضوحٍ تيار هشام بن الحكم وسلسلة تلاميذه، ولا سيَّما منهم: يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان. هناك بين أيدينا الكثير من التقارير التي تثبت الاصطفاف الداخلي والمواجهة من قِبَل الكثير من الإمامية المتقدِّمين لهشام بن الحكم وتلاميذه. ورُبَما كان من أهمّها وأشهرها اختلاف هشام بن الحكم مع هشام بن سالم الجواليقي حول كيفية الله سبحانه وتعالى[4]؛ حيث تشير بعض التقارير بحَسَب الظاهر إلى أن هشام بن

الحكم كان يقول بالتجسيم، في حين كان هشام بن سالم يقول بالتصوير[٥]. وهناك الكثير من التقارير في هذا الشأن. وإن هذه التقارير لا تعبِّر عن مجرّد اختلاف بين شخصين فحَسْب، فقد وَرَد في بعضها التعبير بأن هذا ما يقوله أصحاب هشام بن الحكم، وهذا ما يقوله أصحاب هشام بن سالم الجواليقي[٦]. ومن ناحيةٍ أخرى نجد هذه التقارير لا تقتصر على مرحلة الإمام الصادق‰، بل إن هذا الاصطفاف بين الطرفين بشأن كيفية الله سبحانه وتعالى من الاستفحال والاستشراء بحيث يمتدّ إلى عصر الإمام الرضا‰، حيث يستمرّ النقاش والجدَل في هذه المسألة[٧]. وفي الحقيقة إن هذه التقارير تشير إلى اختلاف بين تيّارين فكريّين تواصل إلى عصر الإمام الرضا أيضاً[٨]. ويمكن استنباط الاصطفاف في مقابل تيّار هشام بن الحكم من خلال التقارير الرجالية أيضاً.، فقد ذكر الكشّي في وصف أحد رجال كتابه أنه كان من المخالفين لهشام بن الحكم ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان. إن هذا التعبير يكشف بوضوحٍ عن وجود تيّار خاصّ كان هؤلاء الثلاثة ضمن تشكيلته[٩].

طبقاً لروايةٍ ينقلها أحمد بن محمد بن عيسى الأشعريّ فإن عليّ بن حديد كان ينهى عن الصلاة خلف جماعة يعبِّر عنهم بـ «يونس وأصحابه»[١٠]. وكان الحسن بن عليّ بن يقطين يقف في الجبهة المخالفة ليونس بن عبد الرحمن. وهناك كلامٌ مأثور عنه في ذمّ يونس[١١]. وفي روايةٍ أخرى نجد سليمان بن جعفر الجعفري ـ وهو من أصحاب سرّ الإمام الرضا‰ ـ يقول: «سألتُ أبا الحسن الرضا‰ عن هشام بن الحكم؟ قال: فقال لي: رحمه الله، كان عبداً ناصحاً، أوذي من قِبَل أصحابه؛ حسداً منهم له»[١٢]. إن هذه الرواية تثبت **أوّلاً**: إنه كان هناك جماعة قد اصطفّت في مقابل هشام بن الحكم؛ **وثانياً**: إن مبادرة سليمان إلى هذا السؤال تثبت أنه عاصر هذا الاصطفاف الموجَّه ضدّ هشام بن الحكم، الأمر الذي أحاط شخصيّته بهالةٍ من الغموض.

كما أن التقارير الرجالية تشير إلى مواجهة القمّيين ليونس بن عبد الرحمن؛ إذ إن أغلب روايات التجريح ليونس قد صدرت من جهة القمّيين تقريباً. ومن ناحيةٍ أخرى إن أغلب روايات الثناء على يونس بن عبد الرحمن تعود إلى حلقة الفضل بن شاذان وأصحابه في نيسابور[١٣].

يُضاف إلى ذلك أن العنصر الآخر الذي يعبِّر عن هذا الاصطفاف بوضوحٍ يتمثَّل في الكتب التي ألَّفها بعض الأصحاب لصالح أو ضدّ هشام بن الحكم أو يونس بن عبد الرحمن. إن لسعد بن عبد الله الأشعري القمّي كتاباً بعنوان مثالب هشام ويونس. كما أن يعقوب بن يزيد الأنباري ـ وهو من الرواة العراقيين في حياة الإمام الجوادﷺ ـ يعتبر من الذين اتَّخذوا أشدّ المواقف ضدّ تيار هشام بن الحكم، وقد صنَّف كتاباً في الطعن والردّ على يونس بن عبد الرحمن(١٤). كان الأنباري أستاذاً للكثير من القمّيين، من أمثال: الحميري، وسعد بن عبد الله، وعليّ بن إبراهيم، وإن الكثير من روايات الطعن على يونس قد نقلت من كتابه(١٥). ليس هناك أدنى شَكٌّ في اصطفافه ومواجهته لمدرسة هشام بن الحكم. ومن ناحيةٍ أخرى إن لهشام بن الحكم نفسه كتابين: **أحدهما**: في الردّ على هشام بن سالم الجواليقي؛ **والآخر**: في الردّ على مؤمن الطاق(١٦). كما أن لعليّ بن إبراهيم القمّي بدَوْره كتاباً في تبرئة ساحة هشام بن الحكم ويونس بن عبد الرحمن، وقد ألَّفه ضدّ (كتاب المثالب)، لمؤلِّفه: سعد بن عبد الله الأشعري، الأمر الذي يثبت استمرار هذا الاصطفاف، وتواصل هذه المواجهة.

العنصر الآخر الذي يميِّز هذا التيار وجود اعتقادٍ مشترك، وهو القول بتجسيم الله. وبطبيعة الحال إن المستندات التاريخية تثبت أن هذه المسألة كانت مجرّد اتهامٍ ناشئ من سوء فهم آراء هشام بن الحكم(١٧).

وبالإضافة إلى القرائن المتقدِّمة، فإن الشاخص الآخر الذي يمكن له أن يؤيِّد وجود مثل هذا التيار هو أننا نشاهد أغلب الشخصيات الإمامية المعروفة التي تمّ اتهامها بالقول بالتجسيم تقوم بينها علاقة الأستاذ والتلميذ. ومن أهمّ هذه التقارير تلك التي تتمّ الاستفادة في ضمنها من تعابير هشام بن الحكم وأصحابه، ولا سيَّما منهم يونس بن عبد الرحمن. وهذا الموضوع يثبت وجود قرابةٍ بين أفراد هذا التيار، وتقوم بينهم علاقة الأستاذ والتلميذ(١٨).

وبعد هشام بن الحكم يبدو أن تلميذه الأبرز يونس بن عبد الرحمن كان من أهمّ شخصيات هذا التيّار. وإن التقارير المتوفِّرة بين أيدينا تثبت وجود حلقةٍ خاصة بين الإمامية بمحورية يونس بن عبد الرحمن. وإن بعض تقارير المؤلِّفين في موضوع الملل

والنحل في نهاية القرن الهجري الخامس، ورغم مبالغتها في حديثها عن وجود فرقة باسم «اليونسية»، إلاّ أنها تدلّ في الحدّ الأدنى على وجود مثل هذه الحلقة[١٩]. وإن الذي يقوّي وجود هذه الحلقة شخصيات في رجال الشيخ الطوسي من الذين تمّ التعبير عنهم بلقب «اليونسي»[٢٠]. وقد تحدّث الشيخ الطوسي عن بعض الشخصيات، من أمثال: عباس بن محمد الورّاق[٢١]، ومحمد بن عيسى العبيدي البغدادي[٢٢]، ومحمد بن أحمد بن المطهّر البغدادي[٢٣]، ويحيى بن عمران الهمداني[٢٤]، تحت عنوان «اليونسي».

ومن بين أتباع هذا التيّار يمكن الإشارة إلى عليّ بن يقطين وحسين بن نعيم؛ حيث تشير بعض التقارير إلى أنهما كانا يكثران من التردُّد على هشام بن الحكم في بغداد، وكانا قد تتلمذا على مدرسته[٢٥].

كما كان محمد بن خليل أبو جعفر السكّاك البغدادي من تلاميذ هشام بن الحكم ويونس بن عبد الرحمن. وقد نقل النجاشي أن له كتاباً في التوحيد، وهو من القائلين بالتشبيه. وقد اعتبره الفضل بن شاذان خليفةً ليونس بن عبد الرحمن؛ إذ كان يبادر إلى الردّ على آراء المخالفين[٢٦]. وكان عليّ بن منصور البغدادي من المتكلّمين من أصحاب هشام بن الحكم[٢٧]، وقال ابن أبي الحديد: إنه كان من القائلين بالتجسيم أيضاً[٢٨].

ومن الشخصيات البارزة الأخرى في هذا التيّار محمد بن عيسى بن عبيد أو محمد بن عيسى العبيدي، وكان تلميذاً ليونس بن عبد الرحمن. وعلى الرغم من ذهاب بعض المحقّقين المعاصرين إلى القول بأن محمد بن عيسى العبيدي كان مثالاً للشخصيات البرزخية والرابطة بين تيّاري الهشامين (هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي)[٢٩]، يبدو أنه وثيقُ الصلة والتعلُّق بتيار يونس بن عبد الرحمن وهشام بن الحكم. لقد كان محمد بن عيسى العبيدي من الشخصيات البارزة في بغداد في عصر الإمام الهادي عليه السلام، أي النصف الأول من القرن الهجري الثالث، وكان من أهمّ رواة وحَمَلة أحاديث يونس بن عبد الرحمن[٣٠]. إن موقف ابن الوليد ـ وهو من أشهر أساتذة الشيخ الصدوق ـ بشأن ما تفرَّد به محمد بن عيسى العبيدي، نقلاً عن يونس بن عبد الرحمن، يمثِّل شاهداً آخر على استمرار مواقف القمّيين في مواجهة تيار هشام بن

الحكم[٣١]. وقد كانت له مكانةٌ خاصة في حوزة خراسان، وقد أغدق عليه الفضل بن شاذان الكثير من عبارات المدح والثناء. وقد ضعَّفه الشيخ الطوسي، وقيل: إنه كان يدين بالمذهب اليونسي[٣٢].

وبعد تأسيس المدارس الروائية والحديثية في إيران، أواخر القرن الهجري الثاني وبدايات القرن الهجري الثالث، تبلور تياران جديدان في كلٍّ من: قم؛ وخراسان. وعلى الرغم من وجود نقاط الالتقاء والاشتراك بينهما، بَيْدَ أن كلّ واحد منهما قد احتفظ لنفسه باتجاهات خاصّة به. فمنذ بداية القرن الهجري الثالث انتقلت أهمّ مدارس الإمامية من العراق إلى إيران. إن دراسة التيارات الإمامية في إيران تثبت بوضوحٍ أنها استمرار حرفي وأمين للتيارات العراقية في نهاية القرن الهجري الثاني؛ إذ يبدو من خلال هجرة عددٍ من المحدِّثين العراقيين ـ من أمثال: إبراهيم بن هاشم ـ إلى إيران في القرن الهجري الثالث أنه قد تمّ نقل هذا الاصطفاف القائم بين مدرستي الهشامين إلى إيران بشكلٍ كبير.

إن التقارير التي ينقلها سهل بن زياد الآدمي عن حوزات نيسابور وقم وكاشان في حدود سنة ٢٥٥هـ تشير إلى أن أهمّ الموضوعات الجدَلية في المدرسة الكلامية للهشامين، أي الاختلاف حول تجسيم أو تصوير الله، قد انتقلت إلى هذه الحوزات أيضاً[٣٣]. إن هذا التقارير تشير بوضوحٍ إلى أن منتصف القرن الهجري الثالث قد شهد انتقال أهمّ محاور النقاش الكلامي بين الإمامية العراقيين إلى إيران، ولا سيَّما حوزة قم ونيسابور. وفي الوقت نفسه علينا أن لا ننسى أن بعض التيّارات غير الإمامية في إيران ـ من أمثال: الأحناف في خراسان ـ قد تركت تأثيرها على تفكير الإمامية في خراسان أيضاً[٣٤].

وأما في ما يتعلَّق بتواجد تيّار كلامي لهشام بن الحكم في قم فيجب القول: إن البحث عن تواجد لمثل هذا التيار في تلك النواحي في القرن الهجري الثالث في غاية الصعوبة، ولكنْ يمكن لنا أن نقتفي آثار تيار هشام بن الحكم بشكلٍ أوضح عند الإمامية في خراسان. ومع ذلك يمكن لنا أن نشير إلى حضورٍ باهت لهذا التيّار في قم من قِبَل أشخاصٍ من أمثال: إبراهيم بن هاشم القمّي وابنه عليّ بن إبراهيم. فقد نقل

النجاشي، عن الكشّي، أن إبراهيم بن هاشم كان تلميذاً ليونس بن عبد الرحمن، ولكنّه في الوقت نفسه يشير إلى ذلك بشيءٍ من الشكّ والتردُّد[٣٥]. ومن ناحيةٍ أخرى لقد ألَّف عليّ بن إبراهيم القمّي كتاباً في الدفاع عن يونس بن عبد الرحمن وهشام بن الحكم[٣٦]. كما أنه نقل في مقدّمة تفسيره بعض المضامين في الدفاع عن هشام ويونس، وتبرئة ساحتهما من تهمة القول بالتشبيه[٣٧]. ولكنْ قد يبدو في الوقت نفسه من الصعب تصنيف إبراهيم بن هاشم وعليّ بن إبراهيم ضمن أتباع المذهب الكلامي لهشام بن الحكم؛ إذ إن مضامين الروايات المأثورة عنهما تميل في الغالب إلى التيار الذي عليه أكثر القمّيين في القرن الهجري الثالث. ولرُبَما أمكن لنا في أحسن التقادير اعتبار إبراهيم بن هاشم وابنه عليّ بن إبراهيم من حلقات الوصل بين تيار هشام بن الحكم وما عليه التيّار الغالب.

ومن بين العلماء البارزين في نيسابور في هذا العصر تجب الإشارة إلى أسرة الفضل بن شاذان النيسابوري، التي تولَّت الزعامة الدينية في هذه المدينة لفترةٍ من الزمن. وقد كان والد الفضل شاذان بن خليل النيسابوري من المقرَّبين من يونس بن عبد الرحمن ـ الذي كان من أصحاب الإمامين الكاظم والرضا عليهما السلام ـ، وقد روى الفضل عنه بعض الروايات. يعتبر شاذان من مشايخ رواة أحمد بن محمد بن عيسى القمي، ويقع في سلسلة سند روايات الكليني؛ حيث نجد له روايات في مختلف الأبواب من أصول الكافي[٣٨].

والوجوه البارزة في هذه الأسرة هم كلٌّ من: أبي محمد الفضل بن شاذان ـ وهو من الفقهاء البارزين في عصره، حيث يروي عن الإمام الجواد عليه السلام، وكذلك نقل عنه أنه يروي عن الإمام الرضا عليه السلام، كما أنه كان يروي عن الكثير من أصحاب الأئمة عليهم السلام، من أمثال: ابن أبي عمير، وصفوان بن يحيى، والحسن بن محبوب، وغيرهم[٣٩].

لقد كان الفضل بن شاذان النيسابوري من أبرز الشخصيات التابعة لتيار هشام بن الحكم في منتصف القرن الهجري الثالث. لقد عرَّف الفضل عن نفسه بوصفه سائراً على خطى أشخاصٍ من أمثال: محمد بن أبي عمير، وصفوان بن يحيى، ويونس

بن عبد الرحمن، وهشام بن الحكم، في الدفاع عن التشيُّع، والردّ على المخالفين والمناوئين(٤٠). إن هذا التقرير يشير بوضوحٍ إلى مَيْل الفضل بن شاذان نحو تيّار يونس بن عبد الرحمن وهشام بن الحكم. والنقطة الأهمّ بشأن تيّار الفضل بن شاذان وأتباعه هو أنهم يمثِّلون البقية الباقية من تيار هشام بن الحكم ويونس بن عبد الرحمن في القرن الهجري الثالث(٤١).

وفي ما يتعلَّق باستمرار تيار هشام بن الحكم في القرن الهجري الرابع هناك شحٌّ في المعلومات؛ فليس هناك غير بعض التقارير المفردة على استمرار حضور هذا التيار في القرن الهجري الرابع، والتكهُّن ببعض الشخصيات التابعة لهذا التيار. قال ابن بابويه في مقدّمة كتاب (كمال الدين وتمام النعمة) أنه صادف في سفره إلى نيسابور شيعةً يتمسّكون في دينهم بالقياس والرأي، ويبدو أنهم من بقايا أتباع التيار الفكري للفضل بن شاذان في تلك الأصقاع(٤٢). ورُبَما أمكن اعتبار الحسن بن موسى النوبختي ـ أستاذ النجاشي ـ من بين آخر المتبقّين من أتباع المدرسة الكلامية لهشام بن الحكم؛ فقد كان له كتاب في الاستطاعة على طبق مذهب هشام بن الحكم(٤٣). كما يبدو أنه بالإمكان اعتبار محمد بن أحمد بن جنيد الإسكافي من أهمّ الأشخاص الذين واصلوا تيار الفضل بن شاذان في القرن الهجري الرابع، حيث اتُّهم هو الآخر بالقول بالقياس. وإن مبادرته إلى تصنيف كتابٍ في الدفاع عن آراء الفضل بن شاذان يمكن أن يكون مؤيِّداً لتعلُّقه بآراء الفضل(٤٤).

لا يخفى أن بعض شخصيّات تيار هشام بن الحكم، بل وحتّى بعض عقائد هذا التيار، مثل: التجسيم، قد تمّ تناولها بالبحث والدراسة المستقلّة. بَيْدَ أن النقطة التي تحظى بالأهمّية، والتي تخفى عن أغلب الأنظار الدينية وغير التاريخية، هي أن هذه الدراسات إذا لم تتمّ بعد التعرّف على تيار هشام بن الحكم والعلاقة الوثيقة بين شخصيات هذا التيار لن يتمّ الكشف عن الكثير من خفايا التاريخ، وسوف يخطئ المحقّق في تحليل الكثر من التقارير والروايات الخاضعة للجرح والتعديل في هذا المجال.

وللأسف الشديد فإن القلّة القليلة من الباحثين المعاصرين في الشأن الشيعي

الذين أيَّدوا الوجود التاريخي لمثل هذا التيار، والذين ـ مضافاً إلى ذلك ـ أصابوا في تشخيص بقاء هذا الاتجاه (تيار هشام بن الحكم) أقلّية على الدوام[٤٥]، قد أخطأوا في بيان بعض خصائص وصفات هذا التيّار[٤٦]. فبزعمهم يُعْتَبَر تيار هشام بن الحكم تياراً عقلانياً، بينما اكتفى الآخرون بنقل الروايات، وكان هذا هو السبب وراء العُزْلة التي تعرَّض لها تيار هشام بن الحكم. ويبدو أن مثل هذه العزلة معلولةٌ لعلل وعوامل أخرى، سوف نتعرَّض لها في هذه المقالة بمزيدٍ من التوضيح:

إن السبب الرئيس في العزلة التي واجهها تيار هشام بن الحكم يكمن في تهمة التجسيم، وفي المراحل التالية أضيف إلى هذه التهمة مسائل أخرى، من قبيل: القياس، أو بعض المسائل المرتبطة بعلم الإمام. وبالتالي إن هذا الاتهام، بالإضافة إلى التنافس الداخلي بين الشيعة، قد وفَّر الأرضية المناسبة لتعكير الأجواء وتشكيل الاصطفافات في مواجهة تيار هشام بن الحكم. وسوف نبيِّن بوضوحٍ أن هذا الاعتقاد لم يكن سوى مجرّد اتهام تمّ تضخيمه، ثم قام علماء إماميون ـ من أمثال: عليّ بن إبراهيم القمّي والشيخ المفيد ـ بجهودٍ كبيرة من أجل تفسير عبارة هشام بن الحكم الشهيرة، والتي يقول فيها: «إنه جسمٌ لا كالأجسام». وفي الحقيقة إن الخصومات الموجَّهة ضدّ هذا التيار لم تكن بسبب مكافحة العقلانية من قِبَل سائر الإمامية، وإنما يعود سببها إلى الحَسَد وسوء فهمٍ لعقائد هشام، ومن ثم تضخيم ما أُسيء فهمه، ممّا أدّى في نهاية المطاف إلى تبلور هجمةٍ إعلامية سلبية ضدّ تيار هشام بن الحكم[٤٧].

وبطبيعة الحال لا شَكَّ في وجود اختلاف في الآراء بين تيار هشام بن الحكم وأكثرية الإمامية، وكذلك لا شَكَّ في أن الصبغة الكلامية لشخصيات تيّار هشام بن الحكم كانت طاغيةً على سائر الاتجاهات الإمامية الأخرى، بَيْدَ أنه لا يمكن أن نعزو سبب الاختلاف مع هذا التيار إلى النزعة الكلامية لهذا التيار أو عقلانيته أحياناً. وفي خصوص هذا الاختلاف نلاحظ مسألتين رئيستين، وهما:

أوّلاً: إن هذا الاختلاف في الآراء لم يكن على تلك الصورة المبالَغ بها، كما نراها منقولةً في بعض كتب الملل والنحل، التي تمّ تأليفها لاحقاً.

ثانياً: إن هذا الاختلاف في الآراء لم يكن من نوع الأخبارية والعقلانية

النمطية، بل إن أهمّ عنصرٍ لتجريح تيار هشام بن الحكم ـ طبقاً لتقارير مختلف المصادر ـ يكمن في سوء فهم آراء هذا التيار حول كيفية الله سبحانه وتعالى. وإن هذا الاختلاف في الآراء امتدّ لاحقاً، وبالدرجة الثانية وعلى نحو أضعف، إلى آراء خاصّة لهذا التيار في خصوص علم الإمام، وجواز استعمال القياس، وهو ما سنتناوله ضمن العناوين اللاحقة(٤٨).

٢. تهمة التشبيه أهمّ فارق اجتماعي يميِّز تيار هشام بن الحكم

إن من بين أهم العناصر التي أدَّت إلى ربط بعض الشخصيات ببعضها من هذه الجماعة، وتمايزها الاجتماعي بوصفها تياراً، عنصرٌ مشترك اتُّهم به جميع هؤلاء الأشخاص، ألا وهو الاعتقاد بتجسيم الله. تشير الوثائق والمستندات التاريخية إلى أن هذه المسألة كانت مجرَّد اتهام نشأ من سوء فهمٍ لآراء هشام بن الحكم. وكان أهمّ محاور الاتهام الموجَّه لعقائد هشام وتلاميذه يكمن في التشبيه والاعتقاد بتجسيم الله(٤٩).

بالإضافة إلى تقارير المواجهة بين الهشامين، والتي يبدو من ظاهر أكثرها اعتقاد هشام بن الحكم وأصحابه بتجسيم الله، تهمةٌ قد تمّ تكرارها في سائر المصادر أيضاً. وقد تحدَّث الشهرستاني عن وجود فرقة باسم الهشاميّة. وقال بأن أتباع هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي يقولون بتجسيم الله، واعتبر كلا الجماعتين فرقةً واحدة. وتظهر توضيحات الشهرستاني أن أهمّ دليلٍ على اتهام هشام بقوله بالعقائد التشبيهية يكمن في العبارة الشهيرة: «إنه شيءٌ لا كالأشياء»، المأثورة عنه في بيان صفة الله(٥٠). كما تشير تقريرات ابن أبي الحديد المعتزلي بدَوْرها إلى أن هشام بن الحكم يعرف بين أهل السنّة ـ في الحدّ الأدنى ـ بوصفه متكلّماً مجسِّماً.

إن ابن أبي الحديد ـ الذي كان معاصراً للشهرستاني أيضاً ـ قد تحدَّث عن الحالة الاعتقادية للمتكلّمين، ومن بينهم: هشام بن الحكم، بشأن القول بتجسيم الله. وقال بأن أكثر المتكلّمين والفلاسفة ينفون تجسيم الله، ولا يقول بذلك غير النَّزْر القليل من المتكلّمين، من أمثال: هشام بن الحكم، حيث قال: إن هشام بن

الحكم كان يقول بأن الله جسمٌ مركّب، مثل الأجسام الدنيوية، وقد نقلت عنه مسائل مختلفة في توضيح هذا الأمر.

والملفت أن ابن أبي الحديد يقول: إن الشيعة في عصر هشام بن الحكم كانوا ينكرون الأمور المنسوبة إليه حول الاعتقاد بجسمانية الله، ويقولون بأن الجملة الوحيدة لهشام حول الله هي قوله: «جسمٌ لا كالأجسام»، ومراده من استعمال هذه العبارة كان هو إيجاد حالةٍ لله، تجعل من إثباته أمراً ممكناً[٥١].

وكان الشيخ المفيد ـ بوصفه من أبرز الشخصيات المنتسبة إلى مدرسة المتكلّمين في بغداد ـ يقول: إن هشام إنما كان يؤمن بالتشبيه اللفظي فقط، ويرى أن التشبيه اللفظي يقوم على هذه الجملة المعروفة لهشام: «جسمٌ لا كالأجسام»، ولكنه لم يكن يؤمن بالتشبيه في المعنى[٥٢].

وفي ما يتعلّق بيونس بن عبد الرحمن ـ التلميذ البارز لهشام بن الحكم ـ هناك تقارير من عصر الإمام الجوادﷺ تشير إلى اتّهامه بالتجسيم أيضاً، وأن هذا التيار كان له أتباعٌ أيضاً[٥٣]. ويقول بعض الرجاليين المعاصرين: إن هذا التقرير بلحاظ المعايير الرجالية صحيحٌ تماماً[٥٤]. وقال الشهرستاني: إن يونس بن عبد الرحمن كان من الشيعة القائلين بالتشبيه، وإنّ له كتباً في هذا الشأن[٥٥]. وقال عبد القاهر البغدادي: إن يونس بالغ بشدّةٍ في مواصلة أفكاره التشبيهية[٥٦].

ومن ناحيةٍ أخرى صرّح محمد بن عيسى العبيدي ـ في روايةٍ ـ أنه يؤمن بشعار: «إنه شيءٌ لا كالأشياء»، الذي هو شعار هشام بن الحكم وتيّاره[٥٧].

وقد تمّ توجيه ما يشبه هذا الاتهام إلى الفضل بن شاذان النيسابوري أيضاً. وقد حاول أبو عليّ البيهقي في تقريرٍ له أن يثبت أن التوقيع الشهير في ذمّ الفضل لم يكن بسبب اعتقاده بالتجسيم، بل إنه عوتب بسبب عدم دفع حقوق الناس إلى العامل الذي أرسل إلى منطقته، لا أكثر[٥٨]. وهناك تقريرٌ في خصوص الاختلاف العقائدي بين أهل نيسابور في عصر الإمام الحسن العسكريﷺ تثبت أن الله سبحانه وتعالى في العقائد التوحيدية للفضل بن شاذان يقيم في السماء السابعة، ويتربّع على عرشٍ، وأنه جسمٌ، ولكنّه في الوقت نفسه يرى أن الله في جميع المعاني يختلف عن المخلوقات، وأنه ليس

هناك كائنٌ يشبه الله تعالى[٥٩].

٣ـ الاصطفاف ضدّ هشام بن الحكم وأتباع مدرسته

أـ الاصطفاف ضمن محافل الإمامية

في ما يتعلَّق بأسباب نشوء الفرق تذكر كتب الملل والنحل موارد من قبيل: الاستناد إلى المضمون العددي لحديث الافتراق[٦٠]، وعدم وجود معيار وضابط واضح في التعريف بالفِرَق[٦١]، والدوافع الصنفية والمذهبية[٦٢]، والتنافس الداخلي بين الشيعة[٦٣]، وعدد الأسماء والألقاب[٦٤]. وعلى الرغم مما يبدو في النظرة الأولى، من أن اختلاق التقارير والروايات الكاذبة كان يمثِّل الخطوة الأولى لتبلور هذه الاصطفافات، فإن بلورة هذه الاصطفافات، ولا سيَّما في الأروقة والمحافل الداخلية للإمامية، إنما كانت تحدث في الغالب من طرق أخرى.

ومن بين تلك الطرق تحريف كلام وأفكار جماعة كانوا بصدد الدعاية ضدّها. ومن ذلك، على سبيل المثال: إن من بين الأمور التي تسبَّبت بالاصطفاف ضدّ هشام بن الحكم، حيث قيل: إنه وتلاميذه يقولون بالتشبيه، قولهم: إن عبارة «إنه شيءٌ لا كالأشياء»، أو «إنه جسمٌ لا كالأجسام»، في وصف الله إنما هي لهشام بن الحكم[٦٥]. وقد سعى علماء الإمامية في القرن الهجري الخامس جاهدين إلى دفع هذا الاتهام عن هشام بن الحكم، وأكَّدوا أن مراده من هذا التعبير مجرّد إثبات الله[٦٦]. وعلى الرغم من ذلك سعى المخالفون، من خلال تحريف هذه العبارة، إلى توظيف غموضها في نسبة التشبيه إلى عقيدة هشام بن الحكم. وهذا بطبيعة الحال لا يعني أن جميع أولئك الذين نشروا هذا المفهوم المحرَّف لعبارة هشام بن الحكم قد فعلوا ذلك عن عمدٍ، بل كان هناك منهم مَنْ يعمل على نشر هذا المفهوم المحرَّف متصوِّراً أن هشام كان يقول بهذه العقيدة حقيقةً.

ومن بين الموارد الأخرى التي وفَّرت الأرضية لهذه الاصطفافات ظاهرة النقل بالمعنى في الروايات الرجالية، حيث كان من شأن هذا النقل المعنوي أن يكون قد صدر عن قصدٍ أو عن غير قصدٍ. هناك رواياتٌ صريحة عن الإمام الصادق عليه السلام تثبت أن

بعض الأصحاب كانوا يتعمَّدون تحريف كلام الإمام الصادق عليه السلام حول زرارة بن أعين؛ إذ هناك رواية تقول: «عن الهيثم بن حفص العطّار قال: سمعتُ حمزة بن حمران يقول، حين قدم من اليمن: لقيتُ أبا عبد الله عليه السلام فقلتُ له: بلغني أنك لعنتَ عمّي زرارة، قال: فرفع يده حتّى صكّ بها صدره، ثمّ قال: لا والله، ما قلتُ، ولكنّكم تأتون عنه بالفتيا، فأقول: مَنْ قال هذا فأنا منه بريءٌ»[٦٧]. إن هذه الرواية تشير بوضوحٍ إلى أن هناك جماعات كانت تأتي إلى الأئمة، وتنسب أموراً إلى بعض الأصحاب؛ بهَدَف خلق حالةٍ من الاصطفاف ضدّهم. وحيث كان الأئمة مأمورين بالظاهر، وبالإضافة إلى ذلك لم يكونوا بصدد تأييد الأفكار المنحرفة، كانوا يتبرّأون من تلك العقيدة، دون الأشخاص. ثم حصل في نقل هذه الأحداث نقل بالمعنى، أو رُبَما حصل تحريفٌ لمضامينها؛ بغية خلق حالة من الاصطفاف ضدّ الشخصية المستَهْدَفة، وينقلون الواقعة وكأنّ الإمام الصادق عليه السلام كان يتبرّأ من ذلك الشخص بعينه.

بل يبدو أنه حتّى التيارات الغالية حقيقةً قد تمّ تضخيمها من خلال بعض المدَّعيات في إطار النقل بالمعنى أو التحريف. وقد كان هذا الأمر في الغالب نتيجة لتنظيم المعلومات المذهبية من قِبَل أعداء الشيعة والمنظومة السياسية. وكأنّ الكثير من المدَّعيات المنسوبة إلى أوائل غلاة الشيعة قد نشأ عن نشر المعلومات الهادفة من قِبَل التيارات المناهضة للشيعة. إن المعلومات المستحصلة في مورد ادّعاءات الجماعات المنشودة كانت ـ بعد إشرابها بالاتجاهات المناهضة للتشيُّع ـ تتحوَّل إلى مدَّعيات غالية في غاية السخف؛ كي يتمّ استثمارها وتوظيفها في إثارة الرأي العامّ ضد الشيعة.

والنقطة الهامة في البَيْن وجود علاقة مباشرة بين هذه التيارات وبين كتب الملل والنحل القديمة؛ إذ كان هناك تأثيرٌ متبادل بينهما. فقد كانت التيارات في القرون الأولى توفّر مادةً فكرية وعلمية لكتب الملل والنحل، ومن ناحيةٍ أخرى إن كتب الفرق والمذاهب القديمة، مثل: (فرق الشيعة) للنوبختي، و(المقالات والفرق) لسعد بن عبد الله الأشعري؛ من خلال التمييز بين هذه الفرق والتيارات، قد أسهمت ـ عن قصدٍ أو عن غير قصدٍ ـ في تمهيد الأرضية لظهور الخبراء في شأن المذاهب والفِرَق، من أمثال: الأشعري في كتابه (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين). وكلما كان

الغلاة متورطين في مثل هذا الأمر فمن البديهي جداً أن لا تكون التيارات الإمامية ـ التي تعتبر غاليةً من وجهة نظر السواد الأعظم من المسلمين ـ بمأمنٍ من هذه التُّهَم.

وبغضّ النظر عن نمط هذه الاصطفافات، يمكن الحديث عن دوافعها أيضاً[٦٨]. ومن ذلك، على سبيل المثال: هناك في خصوص تيّار هشام بن الحكم روايات تؤكّد أن من بين أسباب المواجهة ضدّ هشام وتلاميذه عدم تحمُّله ومكانته من قِبَل بعض الأشخاص. وإن رواية سليمان بن جعفر الجعفري من أصحاب سرّ الإمام الرضاعليه السلام تثبت هذه الحقيقة بوضوحٍ؛ وذلك إذ يقول: «سألتُ أبا الحسن الرضاعليه السلام عن هشام بن الحكم؟ قال، فقال لي: رحمه الله، كان عبداً ناصحاً، أُوذي من قِبَل أصحابه؛ حَسَداً منهم له»[٦٩]. وهناك رواياتٌ أخرى تشير إلى أن إشادة الإمام الصادقعليه السلام بهشام بن الحكم، في حلقة أصحابه، رغم صغر سنّه قياساً إلى سائر الأصحاب، قد ثقلت على البعض منهم؛ إذ طبقاً لهذه الرواية كان هناك في الحلقة المذكورة شخصيات من أمثال: حمران بن أعين، ومؤمن الطاق، ويونس بن يعقوب[٧٠]. إن هاتين الروايتين تظهران بوضوحٍ أن إحدى الأسباب التي أدَّتْ ـ في الحدّ الأدنى ـ إلى خلق الاصطفافات ضدّ هشام بن الحكم عدم تحمُّل مكانته، ومنافسته لهم.

ب ـ يونس بن عبد الرحمن بوصفه نموذجاً بارزاً

إن من بين شخصيات تيّار هشام بن الحكم، التي تشير الروايات التاريخية بوضوحٍ إلى إثارة الاصطفافات ضدّه، يونسُ بن عبد الرحمن. فهو من مشاهير الرواة الذين ورد الكثير من الروايات المتعارضة بشأنه. ولذلك فإن التقارير الرجالية بشأن يونس بن عبد الرحمن تنقسم إلى فئتين، وهما:

الأولى: روايات جَرْح يونس بن عبد الرحمن، وهي صادرةٌ عن القمّيين والعراقيين.

الثانية: روايات مَدْح يونس بن عبد الرحمن، وهي تعود في الغالب إلى حلقة الفضل بن شاذان في نيسابور[٧١].

وهناك بعض الروايات التي تثبت أن في العراق، ولا سيَّما في البصرة وبغداد ـ في

عصر الإمام الرضا‰ ـ، كان هناك بعض الموالي وأتباع الأئمة‰ الذين تخندقوا ضدّ يونس بن عبد الرحمن، وأخذوا يسيئون إليه. ويبدو أنهم لم يكونوا يتحمَّلون بعض الأحكام والأعمال التي كان يقوم بها يونس بن عبد الرحمن. وطبقاً لتلك الروايات كان الإمام الرضا‰ أيضاً يمارس التقية أحياناً، ويجاريهم في هذا الشأن تقيّةً. وقد شكا يونس هذا الأمر إلى الإمام‰، فقام الإمام بمواساته، ثمّ قال له: «يا يونس، وما عليك ممّا يقولون إذا كان إمامُك عنك راضياً. يا يونس، حدِّثْ الناس بما يعرفون، واتركهم ممّا لا يعرفون»[٧٢].

إن أكثر الروايات الواردة في مدح يونس بن عبد الرحمن إنما تَرِدُ من طريق الفضل بن شاذان تقريباً، ولم يتَّضح سبب طعن القمّيين وقدحهم فيه. قال الشيخ الطوسي في كتاب رجاله: «طعن عليه القمّيون، وهو عندي ثقةٌ»[٧٣]. وطبقاً لبعض الروايات فإن أحمد بن محمد بن عيسى كان من الطاعنين في يونس بن عبد الرحمن، ولكنّه إثر مشاهدته لرؤيا صادقة تراجع عن ذلك، واستغفر الله. يبدو أن تيار هشام بن الحكم كان معروفاً في عصر الإمام الرضا‰، وحيث كان يونس بن عبد الرحمن من أتباع هشام بن الحكم وتلاميذه كان من الطبيعي أن يقع في دائرة الاتهام تَبَعاً لذلك[٧٤]. وطبقاً لروايةٍ ينقلها أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري فإن عليّ بن حديد كان ينهى عن الصلاة خلف جماعةٍ يعبِّر عنهم بـ «يونس وأصحابه»[٧٥]. وفي المقابل كان راوي أكثر الروايات المادحة ليونس بن عبد الرحمن ـ نقلاً عن الفضل بن شاذان ـ هو عليّ بن محمد القتيبي، التابع لتيّار هشام بن الحكم.

ويبدو أن أغلب الاصطفافات ضدّ يونس بن عبد الرحمن كانت على أساس الآراء الكلاميّة المنسوبة إليه، من قبيل: القول بالتشبيه والقياس وما إلى ذلك. إن رواية ابن الوليد التي تؤيِّد الكتب الروائية ليونس فقط[٧٦] ـ دون كتبه الكلامية ـ يثبت أن القمّيين كانو يخطّئون الآراء الكلامية ليونس، الأمر الذي يبدو مرتبطاً ببحث القياس إلى حدٍّ كبير. لقد كانت أجواء الدعاية المثارة ضدّ هشام بن الحكم ويونس بن عبد الرحمن في ما يتعلَّق بعقيدة التشبيه من القوّة بحيث وصلت أصداؤها إلى الشهرستاني في القرن الهجري السادس، حيث وصف يونس صراحةً بأنه من

مشبِّهة الشيعة(٧٧).

وفي بعض الموارد نجد مضمون روايات جَرْح يونس من القبح والشناعة بحيث لا يترك مجالاً للشكّ في عدم صدورها عن مثل الأئمةعليهم السلام. فقد ورد في بعض هذه الروايات وصف يونس بن عبد الرحمن بأقذع العبارات، من قبيل: «ابن الزنا»؛ الأمر الذي دعا حتّى الكشّي إلى التشكيك في صحّتها(٧٨).

ج ـ السعي إلى استعادة مكانة تيّار هشام بن الحكم

في مقابل التُّهَم التي تمّ توجيهها ضدّ تيار هشام بن الحكم، ظهرت منذ القرن الهجري الثالث محاولات وجهود تعمل ـ في الحدّ الأدنى ـ على بيان أفكار هشام بن الحكم ودفع الاتّهام عنه. إن هذه الجهود وإنْ لم تكن كبيرةً، بل كانت تسير ببطءٍ شديد أيضاً، إلاّ أنها تمكّنت في القرن الهجري الخامس من تحقيق نجاحٍ نسبي، وأمكن لها في الحدّ الأدنى تصحيح الفكرة لدى الإمامية قاطبةً بشأن اتهام تيار هشام بن الحكم بالقول بالتشبيه.

نقل في بعض الروايات أنه كانت هناك في عصر الإمام الرضاعليه السلام جهودٌ في سياق تبرئة ساحة هشام بن الحكم من الاتهامات الموجهة ضدّه. فطبقاً لرواية الكشّي نجد شخصاً يعرض من جهةٍ العقائد التوحيدية لهشام بن سالم على الإمام الرضاعليه السلام، ويعرض عليه من جهةٍ أخرى عقائد هشام بن الحكم ويونس بن عبد الرحمن، وقد أكّد الإمام على صحّة عقائد يونس مولى آل يقطين وهشام بن الحكم، في مقابل هشام بن سالم(٧٩). وفي الرواية التي يذكرها عليّ بن إبراهيم في مقدّمة تفسيره يردّ الإمام الرضا بشدّةٍ اعتقاد البزنطي وتيار هشام بن سالم الجواليقي بشأن تصوير الله، وأكّد في المقابل على صوابية رأي هشام بن الحكم(٨٠). إن هذه الرواية تثبت أن حقيقة اعتقاد هشام بن الحكم كانت مبرهنةً بالنسبة إلى عددٍ من خواصّ الشيعة. إن الرواية الملفتة لعليّ بن إبراهيم تثبت بوضوحٍ أن أحمد بن أبي نصر البزنطي كان في الجبهة المناوئة لهشام بن الحكم، أي إنه كان ضمن تيّار هشام بن سالم الجواليقي، وهو التيار الذي كان يقول بأن لله صورةً. والنقطة الملفتة للانتباه في الرواية مورد البحث

هي أن البزنطي يقول للإمام الرضا عليه السلام: نحن نقول بالصورة، في حين أن هشام بن الحكم ينفي التجسيم. وبذلك فإن هذه الرواية ـ خلافاً للكثير من الروايات الأخرى ـ تثبت صراحةً أن هشام بن الحكم كان ينفي تجسيم الله، وأن رأي هشام بن سالم هو الذي يتجه في الحقيقة نحو التشبيه[٨١].

وبعد هذه الروايات المفردة، نجد أكثر الجهود في إطار التعريف الصحيح بمعتقدات هشام بن الحكم تعود إلى القرن الهجري الخامس. وكما ذكر ابن أبي الحديد المعتزلي أيضاً[٨٢] يبدو أنه على الرغم من الاتهام الموجَّه من قِبَل الكثير من المناوئين للشيعة إلى بعض كبار المتكلّمين من الإمامية في القرن الهجري الخامس بتهمة الاعتقاد بالتشبيه، فإن علماء الإمامية ينفون هذه التهمة بشدّةٍ، وكانوا يسعَوْن إلى بيان حقيقة أفكار هشام بن الحكم وآرائه. ومن الأمثلة على هذه الجهود يمكن الإشارة إلى كلمة الشيخ المفيد بشأن هشام بن الحكم، إذ يقول: «لم يكن في سلفنا رحمهم الله مَنْ يدين بالتشبيه من طريق المعنى. وإنما خالف هشام وأصحابه جماعة أبي عبد الله عليه السلام بقوله في الجسم، فزعم أن الله تعالى (جسمٌ لا كالأجسام). وقد رُوي أنه رجع عن هذا القول بعد ذلك»[٨٣]. إن للشيخ المفيد ـ بوصفه أبرز شخصية بين المتكلّمين في بغداد ـ تقريرات نافعة جداً في بيان عقائد هشام بن الحكم، فقد ذهب إلى القول بأنه كان يعتقد بالتشبيه اللفظي، واعتبر أن التشبيه اللفظي يقوم على عبارة هشام بن الحكم التي يقول فيها: «جسمٌ لا كالأجسام»، ولكنّه لم يكن يراه معتقداً بالتشبيه المعنوي[٨٤]. وقد صرَّح الشيخ المفيد قائلاً: إن هشام بن الحكم رغم كونه شيعياً، إلاّ أنه خالف جميع الإمامية في ما يتعلَّق بأسماء الله تعالى ومعاني صفات الله[٨٥]. وطبقاً لتقرير الشيخ المفيد هناك ثلاث جماعات من المعاصرين له بادرت إلى اتهام أسلاف الشيعة ـ ومنهم: هشام بن الحكم ـ بالقول بالتشبيه، وهم:

١ـ المعتزلة.

٢ـ المشبِّهة من أهل السنّة.

٣ـ بعض أصحاب الحديث من الشيعة.

وبعد دفع تهمة التشبيه عن الإمامية؛ استناداً إلى روايةٍ، قال الشيخ المفيد: إن

الإمامية لم يأخذوا الاعتقاد بنفي التشبيه من المعتزلة، بل إن الإمام الصادقعليه السلام هو الذي قال برفض التشبيه[٨٦].

وبالإضافة إلى الشيخ المفيد، هناك شخصياتٌ أخرى من المتكلّمين في بغداد ـ مثل: الشيخ الكراجكي ـ سعَتْ إلى تبرئة ساحة هشام بن الحكم من هذه التُّهْمة، فقد عمد في كتابه (كنز الفوائد) إلى ردّ أقوال المخالفين للشيعة الذين اتَّهموا هشاماً بالاعتقاد بالتجسيم، حيث نقل رواية تقول: إن هشام بن الحكم قصد الإمام الصادقعليه السلام في المدينة المنوّرة، ورجع عن اعتقاده[٨٧]. وعلى الرغم من قول الكراجكي بأن قضية توبة هشام بن الحكم مستفيضةٌ وشائعة، فإننا لا نرى أثراً لها في الكتب القريبة من عصره، إلاّ في كتاب (تبصرة العوام)، للرازي، ولم نعثر على شيءٍ من ذلك في الكتب المتقدّمة عليه[٨٨].

٤ـ الآراء الخاصّة والمتميِّزة لتيار هشام بن الحكم

تقدَّم أن تهمة التشبيه تمثِّل أهمّ عامل يميِّز تيار هشام بن الحكم اجتماعياً[٨٩]. وفي اعتقاد كاتب السطور أن هذا لا يعدو أن يكون مجرّد اتهام نشأ كنتيجةٍ لسوء فهم، أو بسبب النقل بالمعنى والتحريف، أو أمور أخرى من هذا القبيل، وقد تبلورت بشأن تيار هشام بن الحكم بشكلٍ مقصود أو غير مقصود. بَيْدَ أننا لا نستطيع حصر عنصر تميُّز واختلاف تيار هشام بن الحكم بمسألة التشبيه فقط؛ إذ هناك أفكار أخرى تؤدّي إلى تميُّز هذا التيار من سائر الإمامية، وهي رغم كونها أقلّ أهمّية بالقياس إلى مقولة التشبيه، إلاّ أن وجودها غير قابل للإنكار. والنقطة الملفتة في هذه الموارد أنها ـ خلافاً لمسألة التشبيه ـ ليست مجرَّد اتهام، ويبدو أن تيار هشام بن الحكم كان له بشأنها رأيٌ خاصّ ومتميِّز يختلف عن رأي أكثر الإمامية[٩٠].

أـ الأفكار المختلفة لهشام بن الحكم وتلاميذه بشأن علم الإمام

إن أقدم الروايات الشيعية في خصوص الاختلاف والافتراق بشأن علم الإمام تعود إلى كتاب (فرق الشيعة)، للنوبختي. لقد قدّم النوبختي تقريراً إجمالياً عن

اختلاف فرق الزيدية بشأن علم الإمام. وطبقاً لتقرير النوبختي يذهب تيار السرحوبية من الزيدية إلى الاعتقاد بأن الإمام يمتلك العلم بكلّ شيء من دون تعليمٍ، وفي هذا العلم لا مدخلية للسنّ، فعلم الإمام في الصغر هو ذات علم الإمام البالغ. بَيْدَ أن سائر فرق الزيدية ترى أن العلم مبذولٌ للإمام وسائر الناس على حدٍّ سواء، ويمكن لكلّ شخصٍ أن يجتهد في إطار الحصول على الإجابات التي ينشدها، وأن يتمسَّك برأيه[٩١].

ومن الروايات الملفتة البيان الذي يقدِّمه سدير الصيرفي بشأن اختلاف الأصحاب حول علم الإمام في عصر الإمام الصادق عليه السلام، حيث سأل الإمام قائلاً له: «جُعلت فداك، إن شيعتكم اختلفت فيكم، فأكثرت، حتّى قال بعضهم: إن الإمام ينكت في أذنه، وقال آخرون: يوحى إليه، وقال آخرون: يقذف في قلبه، وقال آخرون: يرى في منامه، وقال آخرون: إنما يفتي بكتب آبائه، فبأيّ قولهم آخذ، جُعلت فداك؟ فقال: لا تأخذ بشيءٍ من قولهم يا سدير، نحن حجّة الله وأمناؤه على خلقه، حلالنا من كتاب الله وحرامنا منه»[٩٢]. إن هذا التقرير يشير بوضوحٍ إلى وجود اختلافات واسعة بين الأصحاب حول علم الإمام في عصر الإمام الصادق عليه السلام.

وبالتالي يبدو أن تبلور وتأسيس التيارين الرئيسين حول علم الإمام ـ وأحدهما هو تيّار هشام بن الحكم ـ قد حدث في عصر الإمام الجواد عليه السلام. إن التقرير الذي ينقله الحسن بن موسى النوبختي في كتاب فِرَق الشيعة عن الاختلاف بين الشيعة في عصر الإمام الجواد حول إمامته؛ بسبب صغر سنه وعلم الإمام، يشير بوضوحٍ إلى أن تبلور هذين التيارين بين الإمامية بشأن علم الإمام قد حدث في الحدّ الأدنى منذ عصر الإمام الجواد عليه السلام.

إن بلوغ الإمام الجواد مرحلة الإمامة في صغره شكّل أرضيّةً لتبلور هذين التيارين واصطفافهما مقابل بعضهما. وطبقاً لتقرير النوبختي بعد إمامة الجواد ذهبت طائفة إلى الاعتقاد بأن الإمام بعد البلوغ سوف يحظى بمصادر علوم الإمام من النكت والنقر والإلهام وما إلى ذلك؛ بينما ذهبت جماعةٌ أخرى إلى القول بأنه يحصل على هذا النوع من العلوم حتّى قبل البلوغ؛ وهناك جماعةٌ ثالثة قالت بانقطاع الوحي بعد رسول الله، واعتبرت هذه الأمور من الوحي، ولذلك قالت بأن الإمام عند البلوغ يستفيد من

كتب آبائه التي ورثها، ويغدو عالماً بها من خلال الأصول والفروع المشتملة عليها. يقول النوبختي: إن الجماعة الأخيرة؛ حيث واجهت ضيقاً بسبب محدوديّة مصادر علم الإمام، أعلنت أن الإمام يمكنه أن يلجأ إلى القياس، اعتماداً على ما يمتلكه من الأصول، وهذا الأمر يجوز للإمام خاصّةً؛ لكونه يتمتَّع بالعصمة[٩٣].

وطبقاً لهذا التقرير يمكن القول: إنه ـ في الحدّ الأدنى ـ منذ عصر الإمام الجوادعليه السلام، حيث تمّ طرح الحوار بشأن نوعٍ خاصّ من علم الإمام، تبلور تياران بين الإمامية، وهما:

الأوّل: التيار الذي يؤمن بانقطاع الوحي بمعناه المطلق بعد رسول الله.

الثاني: التيار الذي لم يؤمن بهذا الأمر، وقال بمجرد انقطاع الوحي النبوي.

يذهب التيار الأول إلى القول بأن مصدر علم الإمام هو الوراثة من رسول اللهصلى الله عليه وآله من طريق الكتب، أو التعلُّم من الآباء والأجداد. وبالإضافة إلى ذلك فإن هناك بعض الأشخاص من هذا التيّار ـ في الحدّ الأدنى ـ قاموا بجبران النقص المحتمل، وقالوا بأن الإمام يمكنه اللجوء إلى الرأي والقياس أيضاً؛ لكونه معصوماً من الخطأ.

والتيار الثاني، رغم قوله بانتقال العلم بالوارثة، يؤمن في الوقت نفسه بعدم انقطاع الوحي، وأن حكم الله بشأن كلّ شيءٍ جديد ينزل على الإمام من طريق ما سُمِّي في الكتب المتقدّمة بجهات علم الإمام، من قبيل: النقر والنكت والسماع وما إلى ذلك، أي الأمور التي بسببها يتمّ وصفه بـ «المحدِّث». ولم يجد القياس موضعاً له في رؤية هذه الجماعة.

وفي الحقيقة إن الجماعة الأولى والجماعة الثانية تشتركان من ناحيةٍ في القول بأن العلم ينتقل إلى الإمام بالوراثة، وتختلفان من ناحيةٍ أخرى في أمور أخرى، حيث تذهب الجماعة الأولى إلى إثبات الوحي غير النبوي للإمام، دون الجماعة الثانية؛ وتذهب الجماعة الثانية إلى اعتبار القياس من مصادر علم الإمام، دون الجماعة الأولى. والذي يمكن اعتباره في هذه الروايات؛ بوصفه مؤيِّداً على وجود هذين التيارات، تقرير أبي الحسن الأشعري في كتابه (مقالات الإسلاميين)، حيث يقول: انقسمت الإمامية في خصوص علم الإمام إلى تيارين: التيار القائل بأن الإمام يعلم بجميع الأمور؛

والتيار الآخر الذي يحصر علم الإمام بأمور الدين فقط، ولا يرى ضرورة لعلم الإمام بجميع الأمور[٩٤]. ورغم أن هذا التقرير لا يحتوي على دقّة التقسيم المذكور، ولكنه حيث يشبهه ويتطابق معه يمكنه ـ في الحدّ الأدنى ـ أن يكون مؤيِّداً لوجود هذين التيارين.

وعلى أيّ حال إن تقرير النوبختي بشأن تيارات علم الإمام بعد إمامة الإمام الجوادعليه السلام يحظى بأهمّيّةٍ بالغة؛ إذ يمكن على أساسه تحليل بعض الروايات المفردة اللاحقة بشأن علم الإمام، كما يمكن بيان جذور وخلفيات الاعتقاد بالقياس بين بعض الشخصيات الإمامية.

وفي خصوص الاعتقاد بعلم الإمام ضمن تيار هشام بن الحكم هناك شواهد قوية يمكن لها أن تثبت ـ في الحدّ الأدنى ـ أن التلاميذ اللاحقين لهشام بن الحكم، من أمثال: يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان، كانوا من الانقطاعية، بمعنى أنهم كانوا يقولون بانقطاع الوحي بعد رسول اللهصلى الله عليه وآله.

وفي ما يتعلَّق برأي الشخصية الأولى في هذا التيار، أي هشام بن الحكم، في علم الإمام يجب القول: رغم أنه يمكن التكهُّن ـ طبقاً لبعض التقارير ـ بأنه كان يذهب إلى مثل هذا الاعتقاد، بَيْدَ أنه؛ وبسبب محدودية هذه التقارير، لا يمكن بيان ذلك بضرسٍ قاطع. ففي خصوص بيان أفكار هشام بن الحكم بشأن علم الإمام لا يوجد سوى روايتين تقريباً، وإن أكثر الروايات المنقولة عن هشام بن الحكم تتعلق بالتوحيد والإمامة وبعض المسائل الفقهية. ومن بين الموارد المعدودة يمكن الإشارة إلى ما ينقله يونس بن عبد الرحمن، في كتاب الكافي، عن هشام بن الحكم. إن من شأن هذه الرواية أن تبيِّن رؤية هشام بن الحكم وتلاميذه بشأن علم الإمام إلى حدٍّ ما؛ إذ تثبت أنه من قبيل: الوراثة، وأن كتب جميع الأنبياء السابقين والأولياء موجودة عند الإمام. وعلى الرغم من عدم تصريح هذه الرواية بالوحي، إلاّ أن ما ورد في آخرها، حيث يقول الإمام الصادقعليه السلام: «إن الله لا يجعل حجّة في أرضه يسأل عن شيء فيقول: لا أدري»[٩٥]، يثبت أن دائرة العلم الوراثي للإمام في رؤية هشام بن الحكم ويونس أوسع بكثيرٍ.

والرواية الأخرى الواردة في الكافي، نقلاً عن عليّ بن إبراهيم، عن هشام بن الحكم، تشير بوضوحٍ إلى وجود نوع من القصور عند هشام بشأن علم الإمام. فطبقاً لهذه الرواية يعمد هشام إلى طرح بعض أفكاره الكلامية على الإمام الصادق، ويبدأ الإمام بتصحيحها، فيقول له هشام: «جُعلت فداك، هذا الحلال وهذا الحرام، أعلم أنك صاحبه وأنك أعلم الناس به، وهذا هو الكلام، فقال لي: ويك يا هشام، [لا] يحتج الله تبارك وتعالى على خلقه بحجّةٍ لا يكون عنده كلّ ما يحتاجون إليه»[٩٦].

وفي التقرير الذي يقدِّمه أبو الحسن الأشعري عن التيارات الإمامية في خصوص علم الإمام يشير إلى هذه الرؤية بشكلٍ دقيق. فطبقاً لتقرير الأشعري ينقسم الإمامية إلى جماعتين: الجماعة الأولى تقول بأن الإمام يمتلك علم الحلال والحرام فقط؛ بينما تذهب الجماعة الثانية إلى الاعتقاد بأن الإمام يعلم بجميع العلوم[٩٧]. وقال الأشعري في موضعٍ آخر صراحةً: يذهب هشام بن الحكم إلى الاعتقاد بأن الملائكة لا تنزل على الأئمّة، ولا يتلقّون أيّ نوع من أنواع الوحي الأخرى[٩٨]. وإن العبارة الأخيرة لأبي الحسن الأشعري، بالإضافة إلى كونها تحمل تأييداً لما يراه هشام بن الحكم من انقطاع مطلق الوحي بعد رسول الله، تثبت أن هذه الجماعة تذهب إلى تضييق دائرة علم الإمام.

وبطبيعة الحال هناك رواياتٌ أخرى منقولة في هذا الشأن، مع شيء من الاختلاف، عن هشام بن الحكم ويونس بن عبد الرحمن. ففي رواية الصفّار التي يقع هشام بن الحكم في سلسلة سندها هناك حديث عن علم الإمام بآجال الناس[٩٩]. يُضاف إلى ذلك أن هشام بن الحكم وتلميذه يونس بن عبد الرحمن من رواة الحديث الشهير الذي يقول: إن رسول الله فتح باباً من العلم على أمير المؤمنين، ينفتح منه ألف باب[١٠٠]. وبالتالي يمكن القول: إنه على الرغم من استبعادنا أن يكون رأي هشام بن الحكم متطابقاً مع الجيل اللاحق من تلاميذه، وإن بعض الدراسات المتأخِّرة للمستشرقين تشير إلى اختلاف رؤية هشام بن الحكم في خصوص علم الإمام عن رؤية مشاهير الإمامية[١٠١]، إلاّ أنه يبدو أن الحكم الدقيق في هذا الشأن يحتاج إلى دراسةٍ أوسع وأكثر عمقاً.

وفي ما يتعلَّق بـ (محمد بن عيسى العبيدي) ـ وهو من أبرز تلاميذ يونس بن عبد الرحمن ـ يجب القول أيضاً: على الرغم من عدم وجود الكثير من الروايات بشأن رؤيته في خصوص علم الإمام، يبدو أنه رغم انتمائه إلى تيار هشام بن الحكم، إلاّ أن رؤيته في هذا الشأن تختلف شيئاً ما عن رؤية الآخرين. إن بعض الروايات المأثورة تشير إلى أن محمد بن عيسى العبيدي كان يؤمن بالنكت في القلوب[١٠٢]. وربما لهذا الموقف المعتدل لم يتعرَّض العبيدي للنقد الذي تعرَّض له كلٌّ من: هشام بن الحكم ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان.

وفي ما يتعلَّق باعتقاد يونس بن عبد الرحمن بانقطاع الوحي هناك قرائن أكثر وأدعى للقبول، وسوف نأتي على ذكر بعضها في معرض الحديث عن القياس أيضاً. يضاف إلى ذلك أن الروايات المنقولة في بداية القرن الهجري الثالث بشأن إمامة الإمام الجواد‏ عليه السلام ـ على ما نجدها في كتاب (دلائل الإمامة) ـ يثبت بوضوحٍ أن يونس بن عبد الرحمن كان ينتمي إلى جماعة تقول بانقطاع الوحي. وطبقاً لهذه الرواية اجتمع كبار الإمامية بعد استشهاد الإمام الرضا‏ عليه السلام في دار عبد الرحمن بن الحجاج، وكان الإمام الجواد في حينها يبلغ من العمر سبعة أعوام فقط، ثم تساءل يونس بن عبد الرحمن قائلاً: ما الذي يمكن فعله إلى حين بلوغ هذا الغلام؟ وإلى مَنْ يكون أمر الإمامة؟ ولكنّه فوجئ بهجومٍ من قبل أكثر الحاضرين في المجلس[١٠٣].

وفي ما يتعلَّق بالفضل بن شاذان يثبت التقرير[١٠٤] الوارد في منتصف القرن الهجري الثالث حول النزاع الفكري بين تيارين بشأن علم الإمام في إيران، وبالتركيز على نيسابور، أن الفضل بن شاذان النيسابوري كان ينتمي إلى التيار القائل بانقطاع الوحي بعد رسول الله‏ صلى الله عليه وآله. وفي هذا التقرير هناك اصطفافٌ بين جماعتين، حيث نرى الفضل بن شاذان وأتباعه من جهةٍ يقولون بانقطاع الوحي، ومن جهةٍ أخرى جماعة ثانية لم تكن تؤمن بانقطاع الوحي. وطبقاً لهذا التقرير كانت هناك جماعة في نيسابور تعتقد أن رسول الله كان عالماً بجميع لغات الأمم، وأنه يعرف لغات الطيور والمخلوقات، وكان يعلم بالسرائر والضمائر، وكان يعلم بما يفعله سكّان الأرض والمدن في بيوتهم، وإذا رأى صغيرين يعرف مَنْ هو المؤمن ومَنْ هو المنافق منهما، وأنه

يعرف أسماء جميع أتباعه ومواليه وأسماء آبائهم، وأنه لا يلتقي شخصاً إلاّ ويعرف ما إذا كان موالياً أم لا. كما ذهبت هذه الجماعة إلى الاعتقاد بعدم انقطاع الوحي؛ إذ إن الوحي لم يكن بمتناول النبيّ وأوصيائه بشكلٍ كامل، وإنه إنما كان ينزل عند عروض الحاجة إلى ذلك، فيوحي إليهم علم ما لا يعلمون. وعلى هذه الشاكلة يوجد في كلّ عصر شخصٌ ـ وهو الإمام ـ يحمل هذه الأوصاف.

وفي المقابل كانت هناك جماعةٌ أخرى، يرأسها شخص الفضل بن شاذان النيسابوري. وكان اعتقاده يقوم على أن رسول الله قد علَّم وصيّه العلم الذي أوحي له، وأن أوصياءه كانوا يمتلكون علم الحلال والحرام وتفسير القرآن وفصل الخطاب، وأن هذا العلم قد انتقل إليهم وراثة من رسول اللهﷺ، وأن الوحي قد انقطع بعد رحيل النبي الأكرم بشكلٍ كامل[١٠٥]. ويبدو من عليّ بن قتيبة النيسابوري ـ تلميذ الفضل بن شاذان النيسابوري ـ، الناقل لهذه الرواية؛ بالالتفات إلى العبارات الموجودة فيها، من قبيل: كلمة «يزعمون» في وصف التيار المواجه لتيار الفضل بن شاذان، أنه كان معتقداً بمقالة أستاذه بشأن علم الإمام أيضاً.

ب ـ اعتقاد تيّار هشام بن الحكم بالقياس

إن القول بالقياس، وكذلك الرأي، من قِبَل بعض الشخصيات الإمامية في القرون الهجرية الأولى والوسيطة ليس بالظاهرة التي يمكن فصلها عن المسائل الكلامية وعلم الإمام. وإن النظر إلى هذه الظاهرة من زاوية تاريخ الفقه الإمامي فقط سيكون خطأً كبيراً. إن من بين الأسئلة الهامّة التي تمور في أذهان الباحثين في تاريخ الفقه الإمامي: كيف يمكن، مع وجود مختلف الروايات الواردة بشأن النهي عن التمسُّك بالرأي والقياس، أن يعتقد بعض علماء الإمامية ـ من أمثال: ابن جنيد الإسكافي ـ بجواز القياس في الدين[١٠٦]. إن الإجابة عن هذا السؤال ـ والتي لم يكن بالإمكان الوصول إليها إلاّ من خلال بذل الجهود المضنية والبحث في مختلف الآراء والمذاهب ـ تمثِّل حقيقة تحدِّد صلة القياس بعلم الإمام.

إن الجواب عن هذا السؤال يقول: إن هؤلاء العلماء يرَوْن أن أئمة الشيعة كانوا

من أوائل الذين تمسَّكوا في الدين بالرأي. يبدو أن الخلفية التي دَعَتْ هذه الجماعة من علماء الإمامية إلى تصوُّر أن النبيّ أو الإمام كان يفتي على أساس رأيه ومصلحته تكمن في الروايات الخاصّة بتفويض أمور الدين إلى رسول الله والأئمة الأطهار(عليهم السلام)[١٠٧]؛ فقد تمّ التأكيد في هذه الروايات على تفويض أمر الدين بالكامل إلى رسول الله، بمعنى أنه يمكنه أن يصدر ما يشاء من الأوامر والنواهي، ولا سيَّما منها تلك الروايات التي تقول: إن الله تعهَّد بتهذيب النبي(صلى الله عليه وآله) أربعين سنة، ثم ترك أمر الدين إليه. وكأن الله قد علَّم نبيه أصول الدين، ثم ترك أمر التشريع إليه[١٠٨]. ومن هنا فإن الأئمة الأطهار(عليهم السلام)؛ حيث يمتلكون أصول التديُّن التي وصلت إليهم بالوراثة عن رسول الله، يقومون بدَوْرهم في مختلف الموارد والمسائل الحادثة بإصدار الحكم، لا استناداً إلى النصّ بالضرورة، بل على أساس رأيهم وقياسهم، وعلى طبق الأصول التي يمتلكونها[١٠٩].

إن الذي يؤيِّد أن مستند القائلين باجتهاد الأئمة بالرأي هو رواياتُ تفويض أمر الدين هو أنه قد ورد في بعض التقارير أن مستندَ ابن جنيد الإسكافي في أن الأئمة قد وظَّفوا الرأي والقياس بعضُ الروايات المتعارضة التي أجاب فيها الأئمة عن سؤالٍ واحد بإجاباتٍ متعدّدة[١١٠]. ويتجلّى هذا النوع من الروايات غالباً في باب تفويض أمر الدين إلى الأئمة. وهناك نموذجان ملفتان في هذا الشأن. فبعد أن أجاب الإمام الصادق(عليه السلام) عن سؤالٍ واحد طرحه ثلاثة أشخاص بثلاث إجاباتٍ مختلفة، ورأى استغراب الراوي، بيَّن له أن سبب ذلك يعود إلى تفويض أمر الدين إلى رسول الله والأئمّة الأطهار(عليهم السلام)[١١١].

ومع ذلك يبدو أن تلك الجماعة من علماء الإمامية الذين قالوا بالرأي والقياس قد استندوا إلى مقبولية الرأي والقياس عند الأئمة وتمسُّكهم بهما، وكان هذا الأمر يُعَدّ مرتبطاً بالتيارات المعروفة بشأن علم الإمام. هناك دراساتٌ تستحقّ التقدير قام بها بعض المحقّقين والباحثين المعاصرين تشير إلى وجود اختلافاتٍ جادّة بين تيار هشام بن الحكم وتيار هشام بن سالم الجواليقي في خصوص استعمال القياس واجتهاد الرأي حتّى في عصر الهشامين[١١٢]. وفي الحقيقة إن التيار الذي كان يرى الوحي منقطعاً كان قد آمن؛ من خلال استناده إلى روايات تفويض الدين، بمقبولية الرأي عند الأئمة.

ولا يبعد بطبيعة الحال[١١٣] ـ كما قال النوبختي ـ تأثير القول بجبران النقص الحاصل بسبب الاعتقاد بانقطاع الوحي؛ بوصفه دافعاً ومشجِّعاً للقول بجواز القياس.

وبالنظر إلى القول بقبول القياس، بوصفه معياراً لتيار هشام بن الحكم، يبدو أنه يجب في الخطوة الأولى الذهاب إلى أقرب الأشخاص المنتسبين إلى هذا التيار، ونعني بذلك يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان. قال السيد المرتضى ـ من أعلام القرن الهجري الخامس ـ صراحةً: هناك بين رواة أحاديثنا مَنْ كان يقول بالقياس، من أمثال: الفضل بن شاذان، ويونس بن عبد الرحمن، وجماعة أخرى معروفة[١١٤]. ويتجلّى هذا الكلام في خصوص الفضل بن شاذان على نحوٍ أشدّ عندما نجد ابن بابويه في القرن الهجري الرابع يتّهم الفضل بن شاذان في كتابه (مَنْ لا يحضره الفقيه)؛ بسبب قوله بالقياس، وينتقده على ذلك[١١٥]. وقد أشار ابن بابويه في مقدّمة كتاب (كمال الدين وتمام النعمة) إلى أنه صادف في سفره إلى نيسابور جماعةً من الشيعة تمسَّكوا ـ بسبب حيرتهم في مرحلة الغيبة ـ بالقياس والرأي[١١٦]. وعلى الرغم من أن بعض العلماء المتأخِّرين ـ من أمثال: الميرزا أبي الحسن شريف الإصفهاني ـ قد اعتبر أن هذا الاتهام لا أساس له من الصحّة، بل كتب رسالةً في إبعاد هذه التهمة عن يونس بن عبد الرحمن[١١٧]، يبدو أنه من غير الممكن تجاهل هذا التقرير من السيد المرتضى، وفي الحدّ الأدنى يمكن اعتباره دالاً على وجود فهم خاصّ بين بعض رواة الأحاديث بشأن القياس.

إن وجود مثل هذا الفهم إنما يطرح بشكلٍ جادّ عندما ندرك أن سعد بن عبد الله الأشعري القمّي بعد نقل الاختلاف بشأن علم الإمام الجوادعليه السلام، والإشارة إلى أن القائلين بانقطاع الوحي كانوا يجيزون القياس، أشار بعبارةٍ غامضة ومبهمة إلى رأي يونس بن عبد الرحمن في هذا الشأن، ممّا يُثبت ـ في الحدّ الأدنى ـ أن يونس كان يعتقد أن بعض الأمور كانت تنزل على رسول اللهصلى الله عليه وآله بشكلٍ مُجْمَل، وأنه كان بحَسَب الموارد المختلفة يستنبط منها ويعمل على بسطها وتفصيلها[١١٨]. وفي الحقيقة إن أشخاصاً ـ من أمثال: يونس بن عبد الرحمن ـ من القائلين بانقطاع الوحي كانوا يعتقدون بأن علوم الإمام إجماليّة، وأنه يعمل على بسطها وتفصيلها بآرائه.

وعلى أيّ حال إن تقرير السيد المرتضى يثبت أنه، بالإضافة إلى الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن، كانت هناك جماعةٌ معروفة حتّى القرنين الرابع والخامس الهجريّين تقول بالقياس أيضاً. وعلى الرغم من أن العثور على شخوص هذه الجماعة شاقٌّ إلى حدٍّ ما، يبدو أنه بالإمكان رصد مصداقٍ لذلك في القرن الهجري الرابع، بشخص محمد بن أحمد بن جنيد الإسكافي(٣٨١هـ). وإن مبادرته إلى تأليف كتاب في الدفاع عن آراء الفضل بن شاذان[١١٩] لا يُبقي مجالاً للشكّ في انتمائه إلى جناح الفضل بن شاذان، وصحّة التقارير المشهورة التي تتّهمه بالقول بالقياس[١٢٠].

النتيجة

إن من بين أبرز التيارات الإمامية المتقدّمة التي يمكن رصد حضورها التاريخي على أساس المصادر القديمة بوضوحٍ تيار هشام بن الحكم، بمحورية كلّ من: هشام بن الحكم، ويونس بن عبد الرحمن، والفضل بن شاذان النيسابوري. لقد تبلور هذا التيار في العراق في القرن الهجري الثاني، ثم واصل حياته التاريخية في القرن الهجري الثالث في إيران، ولا سيَّما في نيسابور. وعلى الرغم من أن الحضور البارز لهذا التيار يعود إلى القرنين الثاني والثالث الهجريّين، إلاّ أن هناك معلومات تفيد أن هذا التيار كان له حضورٌ في القرن الهجري الرابع أيضاً، حيث يُستند في ذلك إلى أشخاص من أمثال: ابن جنيد الإسكافي.

إن أهم عناصر الفرز الاجتماعي لتيار هشام بن الحكم اتّهامه بالقول بالتشبيه، حيث التصق هذا الاتهام به وبسلسلة تلاميذه، ولا سيَّما يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان، على نطاقٍ واسع. وفي الحقيقة إن تيّار هشام قد واجه اصطفافاً في المحافل غير الإمامية، بل الإمامية أيضاً، حتّى فرضت عليه العزلة. وكان أهمّ أسباب ذلك اتهام القول بالتشبيه أيضاً. ويبدو أنه اتهامٌ لا يمتّ إلى حقيقة معتقدات هشام بن الحكم وتلاميذه بصلةٍ، وأنّ هذا الاتهام إنما كان نتاجَ سوء فهمٍ لأفكار هذا التيار، أو النقل بالمضمون والمعنى، أو التحريف وما إلى ذلك.

وفي الوقت نفسه كان لتيّار هشام بن الحكم آراؤه الخاصة التي تميِّزه من

سائر الإمامية، ومن أهمّها: رؤية هذا التيار بشأن علم الإمام والرأي والقياس. ومنذ عصر الإمام الجوادعليه السلام تمّ التأسيس لرؤيتين في المجتمع الشيعي بشأن علم الإمام؛ حيث ذهب أكثر الإمامية إلى القول باستمرار نزول الوحي بعد رسول اللهصلى الله عليه وآله ، وقالوا باتصال الإمام بالوحي، والذي رُبَما تمّ التعبير عنه في المنظومة الكلامية المعاصرة بـ (الوحي غير النبويّ)؛ بَيْدَ أن تيار هشام بن الحكم قد نفى بالمطلق أيّ نوعٍ من أنواع الوحي بعد النبيّ الأكرمصلى الله عليه وآله ، وقالوا بانتقال العلم إلى الأئمة من طريق الوراثة فقط. كما ذهب هذا التيّار إلى جواز العمل بالقياس والرأي في الدين أيضاً؛ إذ قالوا ـ طبقاً لرؤيتهم وفهمهم الخاص لروايات تفويض الدين ـ: إن الأئمة الأطهارعليهم السلام هم من أوائل الذين تمسّكوا في الدين بآرائهم، وفي الحقيقة إن هذا التيار قد اعتبر الرأي والقياس مصدراً جديداً لسدّ النقص الحاصل؛ بسبب القول بانقطاع الوحي بعد رحيل النبيّ الأكرمصلى الله عليه وآله.

الهوامش

(١) للوقوف على نماذج من التطبيق غير التاريخي لهذا المصطلح انظر: محمد رضا جباري، شناخت وتحليل مكّتب حديثي قم أز آغاز تا قرن پنجم هجري (معرفة وتحليل المدرسة الروائية في قم منذ البداية حتى القرن الخامس)، نشريه دانشكده إي إلهيات مشهد، العدد ٤٩ ـ ٥٠: ٧٨، ١٣٧٩هـ.ش (مصدر فارسي).

(٢) ومن ذلك، على سبيل المثال: إنه عندما يتمّ الحديث عن الأخباريين المتقدّمين يتمّ تسمية الشيخ الصدوق بوصفه زعيم الأخباريين المتقدمين، في حين أن هذا التيار كان مجهولاً حتى القرن الهجري الرابع، حيث كان مصطلح (الأخباري) يطلق في الأساس على المؤرّخ والقاص. كما أنه لم يكن هناك في تلك الفترة وجود تاريخي لتيار باسم (الأخباريين القميين). وربما كان التعبير الأصح بشأنهم هو (أصحاب الحديث من القميين). وفي ما يتعلق بإطلاقات الأخباريين انظر: كامران إيزدي والسيد محمد هادي گرامي، اصطلاح أخباري در سير تحول مفهومي، مجلة حديث پژوهي، العدد ٣: ١٤٧ ـ ١٦٦، ١٣٨٩هـ.ش.

(٣) انظر: السيد حسين المدرسي الطباطبائي، مكتب در فرايند تكامل: ٢١٠، ترجمه إلى اللغة الفارسية: هاشم إيزد پناه، انتشارات كوير، ط ٢، طهران، ١٣٨٦هـ.ش.

(٤) انظر: الصدوق، التوحيد: ٩٧، تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسّسة النشر

الإسلامي، قم.

(٥) انظر: المصدر نفسه.

(٦) انظر: ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ٣: ٢٢٤، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مؤسسة إسماعيليان، قم.

(٧) انظر: أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ١٩: ٣٠٠، مركز نشر آثار شيعة، قم، ١٤١٠هـ.

(٨) انظر: تفسير علي بن إبراهيم القمي ١: ٢٠، تحقيق: السيد طيب الموسوي الجزائري، مؤسسة دار الكتاب، قم، ١٤٠٤هـ.

(٩) انظر: رجال الكشّي (اختيار معرفة الرجال) ٢: ٨٢٢، تحقيق: السيد مهدي رجائي، مؤسّسة آل البيت‏عليهم السلام، قم، ١٤٠٤هـ.

(١٠) انظر: أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ١١: ٣٠٤؛ ٢٠: ٢١١.

(١١) انظر: المصدر السابق ١٠: ١٥٠.

(١٢) رجال الكشّي (اختيار معرفة الرجال) ٢: ٥٤٧.

(١٣) سوف نشير إلى هذه النقطة في هذا المقال لاحقاً.

(١٤) انظر: رجال النجاشي: ٤٥٠، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٣٧٣هـ.ش.

(١٥) انظر: أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ٢٠: ٢٠٩ ـ ٢١٢.

(١٦) انظر: رجال النجاشي: ٤٣٣. ورد ذكر عنوان الكتاب في رجال النجاشي بـ (الردّ على شيطان الطاق)، فإن صحت هذه العبارة فإنها ستعبِّر عن الاصطفاف الحادّ في هذا الشأن؛ وذلك لأنّ هذا التعبير هو ذات التعبير الذي كان يستعمله خصوم الشيعة في الإشارة إلى مؤمن الطاق. وعلى أيّ حال يبدو ـ كما يذهب بعض المحقِّقين المعاصرين، من أمثال: الشيخ محمد رضا الجعفري ـ أنه قد تم تحريف هذا العنوان، وأن عنوان الكتاب كان في الأصل (مؤمن الطاق). بَيْدَ أن كاتب هذه السطور على يقينٍ من أن هذا الكتاب كان في الرد على مؤمن الطاق قطعاً، وهذا المقدار يكفي في إظهار التقابل والاصطفاف والمواجهة. وإن رأي المحقق الجعفري القائل بأن هذا الكتاب كان في الرد على شخصٍ آخر يفتقر إلى القرينة التاريخية التي يمكن الركون إليها. (انظر: محمد رضا الجعفري، مقدمة تصحيح الاعتقاد: ١٠١ ـ ١٠٢، بنياد فرهنگي جعفري، قم، ١٣٨٩هـ.ش (مصدر فارسي)).

(١٧) سوف نشير إلى هذه النقطة في هذا المقال لاحقاً.

(١٨) انظر: أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ١٩: ٢٨٧ ـ ٢٨٩.

(١٩) انظر: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٨٨، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.

(٢٠) لا يمكن العثور في الكتب المتداولة على توضيحٍ دقيق بشأن هذا التعبير، ولكنْ كما يؤكِّد المحقِّق التستري في قاموس الرجال فإن المراد هو أن الشخص المذكور كان من أصحاب وأتباع يونس بن عبد الرحمن، وأنه كان يتبعه في بعض معتقداته التي تعتبر في حينها من المعتقدات الفاسدة. (انظر: التستري، قاموس الرجال ١: ٨١ ـ ٨٢، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٤هـ).

(٢١) انظر: الطوسي، كتاب الرجال ١: ٣٦١، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٨١هـ.

(٢٢) انظر: المصدر السابق: ٣٩١.
(٢٣) انظر: المصدر السابق: ٤٠١.
(٢٤) انظر: المصدر السابق: ٣٦٩.
(٢٥) انظر: الكليني، الكافي ١: ٣١١، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٣هـ.ش.
(٢٦) انظر: أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ١٦: ٧٤.
(٢٧) انظر: المصدر السابق ١٢: ١٨٧.
(٢٨) انظر: ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ٣: ٢٢٨.
(٢٩) انظر: أحمد باكتجي، گرايش هاي فقه إمامية در سده هاي دوم وسوم هجري، نامه فرهنگستان علوم، العدد ٣: ١٩، ١٣٧٥هـ.ش (مصدر فارسي).
(٣٠) برامج الدراية في مؤسسة النور للبرمجيات المرنة، قسم تقييم الوثائق.
(٣١) انظر: أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ١٧: ١١٣ ـ ١١٥؛ ٢٠: ١٩٩.
(٣٢) انظر: المصدر السابق ١٧: ١١٣ ـ ١١٥؛ ١٢: ١٩٩.
(٣٣) انظر: الكليني، الكافي ١: ١٠٢ ـ ١٠٣.
(٣٤) للوقوف على المزيد من المعلومات بشأن الأحناف في خراسان في القرنين الثاني والثالث الهجريين انظر: أحمد باكتجي، أنديشه هاي كلامي سده هاي ٢ و٣ قمري، المطبوع ضمن سلسلة: إسلام پژوهشي تاريخي فرهنگي، انتشارات مركز دائرة المعارف بزرگ إسلامي: ٣٣٤ ـ ٣٣٦، ط ٢. (مصدر فارسي).
(٣٥) انظر: رجال النجاشي: ١٦.
(٣٦) انظر: المصدر السابق: ٢٦٠.
(٣٧) انظر: تفسير عليّ بن إبراهيم القمّي ١: ٢٠.
(٣٨) انظر: السيد جلال الدين الأرموي، مقدّمة الإيضاح: ٧، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، ١٤٠٢هـ.
(٣٩) انظر: الطوسي، الفهرست: ٥٣٩، المكتبة المرتضوية، النجف.
(٤٠) انظر: رجال الكشّي (اختيار معرفة الرجال) ٢: ٨١٨.
(٤١) في ما يتعلَّق بتبعية الفضل بن شاذان لتيار هشام بن الحكم تقدَّم أن ذكرنا بعض القرائن، وسنأتي في هذا المقال على ذكر شواهد أخرى في هذا الشأن أيضاً.
(٤٢) سوف نبحث في هذا المقال صلة تيار هشام بن الحكم بالقول بالرأي والقياس.
(٤٣) انظر: رجال النجاشي: ٦٣.
(٤٤) انظر: المصدر السابق: ٣٨٨.
(٤٥) انظر: السيد حسين المدرسي الطباطبائي، مكتب در فرايند تكامل: ٢١٠.
(٤٦) انظر: المصدر السابق: ٢٠٩.
(٤٧) إن كاتب هذه المقالة يؤمن جدّاً بأن أسباب المواجهة مع تيار هشام بن الحكم، وتكفير التابعين له أحياناً، لا تعود إلى عقلانية هذا التيار؛ فإن هذا الكلام بعيدٌ كل البعد عن الواقعية والعينية

التاريخية. هذا في حين أننا حتّى إذا اعتبرنا الدوافع نحو الفلسفة ـ طبقاً للمنهج المعاصر ـ بوصفها من أكثر أنواع العقلانية تقدّماً فمن الملفت أن ندرك أن تيار هشام بن الحكم، ولا سيَّما هشام نفسه، يعتبر من المخالفين الشرسين للفلسفة الأرسطية. (انظر: محمد رضا الجعفري، مقدّمة تصحيح الاعتقاد: ٦٢ ـ ٦٣).

(٤٨) إن رأي أتباع المنهج الفكري لتيار هشام بن الحكم بشأن جواز العمل بالرأي والقياس في الدين متَّخذ من رؤيتهم حول كيفية علم الإمام. إن هذه الجماعة كانت في ما يتعلَّق بعلم الإمام ترى أن الوحي قد انقطع بعد رحيل رسول الله بالكامل، وكانت تعتقد بأن علم الإمام يتمّ عبر الوراثة والكتب التي انتقلت إليهم من آبائهم وأجدادهم، وكذلك عمل الإمام بالقياس متسلّحاً في ذلك بعنصر العصمة التي يتمتع بها. (انظر: ما سيأتي في هذه المقالة). وللمزيد من الاطلاع في هذا الشأن نجد بعض التحقيقات الأخيرة للسيدة تميمة بيكم دائو مفيدة جدّاً.. فقد كتبت مقالين منفصلين بعنوان: (هشام بن الحكم واعتقاده بشأن علم الإمام)؛ و(علم الإمام والقرآن من وجهة نظر الفضل بن شاذان)، وقد أثبتت في هاتين المقالتين على نحوٍ جيد أن رأي هشام بن الحكم والفضل بن شاذان بشأن إمكان الوحي والإلهام بالنسبة إلى الإمام كان مختلفاً عن رؤية الغالبية من الإمامية.

(٤٩) للمزيد من الاطلاع في هذا الشأن انظر: مجموعه كلام وجامعه فان أس (جي. فان أس: ١٩٩١ ـ ١٩٩٧م)، كلام وجامعه ١، برلين / نيويورك: ٣٥٧). وانظر أيضاً: مقالة مادلونغ تحت عنوان:
The Shiite and Kharijite Contribution to Pre – Asharite Kalam

(٥٠) انظر: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٨٤، تحقيق: محمد سيد كيلاني.

(٥١) انظر: ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ٣: ٢٢٣.

(٥٢) انظر: المفيد، الحكايات: ٧٧ ـ ٨٣، تحقيق: السيد محمد رضا الحسيني، كنگره جهاني شيخ مفيد، قم، ١٤١٣هـ.

(٥٣) انظر: الصدوق، الأمالي: ٤٥٢، مؤسّسة البعثة، قم، ١٤١٧هـ.

(٥٤) انظر: أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ٢٠: ٢١٥.

(٥٥) انظر: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٨٨.

(٥٦) انظر: عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفِرَق: ٥٣، دار الجيل ودار الآفاق، بيروت، ١٤٠٨هـ.

(٥٧) انظر: الصدوق، التوحيد: ١٠٧، تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني.

(٥٨) انظر: رجال الكشّي (اختيار معرفة الرجال) ٢: ٨٢١.

(٥٩) انظر: المصدر السابق ٢: ٨١٩ ـ ٨٢٠.

(٦٠) انظر: علي آقا نوري، خاستگاه تشيُّع وپيدايش فرقه هاي شيعي در عصر إمامان: ٨٦، پژوهشگاه علوم وفرهنگ إسلامي، قم، ١٣٨٦هـ.ش.

(٦١) انظر: المصدر السابق: ٧٩.

(٦٢) انظر: المصدر السابق: ٦٨.

(٦٣) انظر: المصدر السابق: ٧٦.

(٦٤) انظر: المصدر السابق: ٧٢.

(٦٥) انظر: المفيد، الحكايات: ٧٧ ـ ٨٠.

(٦٦) انظر: ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ٣: ٢٢٣.

(٦٧) أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ٧: ٢٤٦.

(٦٨) من الواضح أنه لا يمكن الحديث عن دوافع إلاّ إذا كان هناك تعمُّد في خلق الاصطفافات والدعوة إليها؛ إذ على الرغم من وجود الكثير من الأشخاص المؤثِّرين في هذه التيّارات والاصطفافات، ولكنهم لم يكونوا على علمٍ بأكذوبتها، وكانوا يرومون في الحقيقة مجرد الدفاع عما يعتبرونه حقيقة لا غبار عليها.

(٦٩) رجال الكشّي (اختيار معرفة الرجال) ٢: ٥٤٧.

(٧٠) انظر: المرتضى، الفصول المختارة: ٥٢، دار المفيد، بيروت، ١٤١٤هـ.

(٧١) انظر: أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ٢٠: ١٩٨.

(٧٢) رجال الكشّي (اختيار معرفة الرجال) ٢: ٧٨٢.

(٧٣) الطوسي، كتاب الرجال ١: ٣٤٦.

(٧٤) انظر: أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ٢٠: ٢٠١ ـ ٢٠٨.

(٧٥) انظر: المصدر السابق ١١: ٣٠٤.

(٧٦) انظر: المصدر السابق ٢٠: ٢١٧.

(٧٧) انظر: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٨٨.

(٧٨) انظر: أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٢٠.

(٧٩) انظر: المصدر السابق ١٩: ٣٠٠.

(٨٠) انظر: تفسير عليّ بن إبراهيم القمّي ١: ٢٠.

(٨١) انظر: المصدر السابق ١: ٢٠.

(٨٢) انظر: ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ٣: ٢٢٣.

(٨٣) المفيد، الحكايات: ٧٩.

(٨٤) انظر: المصدر السابق: ٧٧ ـ ٨٣.

(٨٥) انظر: المفيد، أوائل المقالات: ٣٨، دار المفيد، بيروت، ١٤١٤هـ.

(٨٦) انظر: المفيد، الحكايات: ٧٧ ـ ٨٣.

(٨٧) انظر: الكراجكي، كنز الفوائد ٢: ٤١، مكتبة الصفوي، قم، ١٣٦٩هـ.ش.

(٨٨) انظر: محمد بن حسين الرازي، تبصرة العوام في مقالات الأنام: ١٧٢، تحقيق: عباس إقبال الآشتياني، طهران، ١٣٦٩هـ.ش.

(٨٩) لا أجد معنىً محصّلاً لكلمة (اجتماعياً) في ما نحن فيه؛ لأن المسألة مورد البحث اعتقادية وكلامية بَحتة. المعرِّب.

(٩٠) باستثناء الموارد المطروحة في هذه المقالة، فإن من بين الموارد الأخرى التي نسبها المخالفون إلى هشام بن الحكم اعتقاده في باب علم الله. يذهب هشام إلى الاعتقاد بأن الشيء ما لم يحدث لا

يحصل لله علمٌ به. نقل هذا الكلام سعد بن عبد الله الأشعري القمّي، الذي ألَّف كتاباً في الرد على أفكار هشام بن الحكم ويونس بن عبد الرحمن. (انظر: الطوسي، الغيبة: ٤٣٠ ـ ٤٣١، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ١٤١١هـ). وقد صرَّح الشيخ المفيد قائلاً: إن هشام بن الحكم رغم كونه شيعياً، إلاّ أنه خالف جميع الإمامية في ما يتعلق بأسماء الله تعالى ومعاني صفات الله. (انظر: المفيد، أوائل المقالات: ٣٨). وبالإضافة إلى ذلك يمكن في إطار الدراسة الدقيقة لأفكار تيار هشام بن الحكم بشأن موضوعاتٍ أخرى، من قبيل: سهو النبي، وبدء الخلق، الرجوع إلى كتاب (مؤلّفه هاي غلو نزد إمامية در پنج سده إي نخست هجري وتأثير آن در فهم گزارش هاي رجالي متقدم)، أطروحة علمية على مستوى الماجستير، للباحث السيد محمد هادي گرامي: ٩٦، ١٢٧، جامعة الإمام الصادق عليه السلام، طهران، ١٣٨٩هـ.ش (مصدر فارسي).

(٩١) انظر: النوبختي، فِرَق الشيعة: ٥٥ ـ ٥٦، دار الأضواء، ط٢، بيروت، ١٤٠٤هـ.

(٩٢) القاضي النعمان المغربي، دعائم الإسلام ١: ٥٠، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣م.

(٩٣) انظر: النوبختي، فِرَق الشيعة: ٨٨ ـ ٩٠.

(٩٤) انظر: سعد بن عبد الله الأشعري، مقالات الإسلاميين: ٥٠، تحقيق: هيلموت ريتر، بيروت، ١٤٠٠هـ. لا يخفى أن هناك خلطاً وقع فيه كاتب هذا المقال بين: أبي الحسن الأشعري صاحب كتاب (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين) وسعد بن عبد الله الأشعري القمّي صاحب كتاب (المقالات والفرق). المعرِّب.

(٩٥) الكليني، الكافي ١: ٢٢٧.

(٩٦) المصدر السابق ١: ٢٦٢.

(٩٧) انظر: أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين: ٥٠.

(٩٨) انظر: المصدر السابق: ٤٨.

(٩٩) الصفار، بصائر الدرجات: ٢٦٥، تصحيح: الميرزا حسين كوچه باغي، مؤسسة الأعلمي، طهران، ١٣٦٢هـ.ش.

(١٠٠) انظر: المصدر السابق: ٣٠٤.

(١٠١) Tamima Bayhom – Daou (٢٠٠٣), "Hisham b. al-Hakam and his doctrine of the Imam's knowledge", Journal of Semitic Studies, Vol. ٤٨(١), p. ٧١.

(١٠٢) انظر: الصفّار، بصائر الدرجات: ٣١٦ ـ ٣١٨.

(١٠٣) انظر: الطبري، دلائل الإمامة: ٣٨٨، مؤسّسة البعثة، قم، ١٤١٣هـ.

(١٠٤) انظر: رجال الكشّي (اختيار معرفة الرجال) ٢: ٨١٩.

(١٠٥) انظر: المصدر السابق ٢: ٨١٩.

(١٠٦) انظر: أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ١٤: ٣٢١.

(١٠٧) انظر: الصفار، بصائر الدرجات: ٣٩٨ ـ ٤٠٣.

(١٠٨) انظر: المصدر نفسه.

(١٠٩) وبطبيعة الحال إن إدراك هذه المسألة رهنٌ بالابتعاد عن الاعتقاد الكلامي المعاصر للإمامية

بشأن هذه الروايات. ففي المنظومة الكلامية المتأخِّرة، حيث يعتقد أن إرادة الإمام في الدين هي ذات إرادة الله، يصعب استيعاب هذا الفهم. ولكن مع الابتعاد عن الأجواء الراهنة، والعودة إلى المناخات الشيعية التي لم تكن بعد قد تعرَّفت على هذه الأنظمة الكلامية، وينظرون إلى نصوص هذه الروايات برؤيةٍ ظاهرية بَحتة، يكون اعتبار ترادف تفويض أمر الدين إلى الأئمة مع تمسُّكهم برأيهم قابلاً للاستيعاب. وأما القول بأن رأي الإمام ورأي الله واحد، أو أن آراء الأئمّة هي الدين، فلم يتأسَّس ويترسَّخ في أذهان الشيعة إلا في مراحل متأخرة.

(١١٠) انظر: المفيد، المسائل السروية: ٧٥، تحقيق: صائب عبد الحميد، دار المفيد، ط٢، بيروت، ١٤١٤هـ.

(١١١) انظر: الكليني، الكافي ١: ٢٦٥.

(١١٢) انظر: باكتجي، كرايش هاي كلامي در سده هاي ٢ و٣: ٢١.

(١١٣) انظر: النوبختي، فِرَق الشيعة: ٩٠.

(١١٤) انظر: رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣١١، دار القرآن الكريم، قم، ١٤٠٥هـ.

(١١٥) انظر: الصدوق، مَن لا يحضره الفقيه ٤: ٢٧٠، انتشارات جماعة المدرسين، قم، ١٤١٣هـ.

(١١٦) انظر: الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة: ٢، تصحيح: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥هـ.

(١١٧) انظر: أبو الحسن الفتوني العاملي، تنزيه القمّيين (تراثنا ٥٢: ١٦٣ ـ ٢٤٢)، إعداد: محمد تقي الجواهري، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، ١٤١٨هـ.

(١١٨) انظر: سعد بن عبد الله الأشعري القمّي، المقالات والفِرَق: ٩٨.

(١١٩) انظر: رجال النجاشي: ٣٨٨.

(١٢٠) انظر: الطوسي، الفهرست: ٣٩٢، المكتبة المرتضوية، النجف.

رواية ذبح النبيّ إبراهيمعليه السلام لابنه

دراسةٌ مقارنة بين الديانات الإبراهيمية

أ. أحمد مقري(*)

الشيخ رضا كاظمي راد(**)

د. الشيخ محمد تقي أنصاري پور(***)

ترجمة: د. نظيرة غلاب

يعتبر النبي إبراهيمعليه السلام الجدّ الأكبر للديانات الإبراهيمية الثلاثة، فهو يحظى بمكانةٍ خاصّة في الديانات اليهودية والمسيحية والإسلامية. لكنْ حسب نظرة بعض العلماء المعاصرين فإن ما تختلف فيه هذه الديانات الكبرى حول إبراهيمعليه السلام أكثر ممّا تتفق فيه، وإن نظرة عامة في أدبيات التفسير والبحث حول رواية قصّة إبراهيم، سواء في القرآن أو التوراة، وبالخصوص إلى ما قبل انعقاد المجمع الفاتيكاني الثاني (المجلس الثاني للبابوية)، وتحوُّل نظريات الكنيسة الكاثوليكية في ما يخصّ مبدأ الحوار والتعامل مع باقي الأديان، خير شاهدٍ على حجم الاختلاف الحاصل في هذا الموضوع. تبقى إذن قصّة ذبح النبي إبراهيمعليه السلام لابنه إحدى النقاط الفاعلة في إيجاد الاختلاف بين الديانات الإبراهيمية، حيث يلاحظ اختلاف تفسير كلٍّ منها لهذا الحَدَث المبنيّ على اختلاف زاوية التعاطي مع الواقعة والمباني الدينية الخاصّة بكلّ

(*) باحثٌ في الأديان المقارنة، في جامعة الأديان والمذاهب.

(**) باحث في الأديان المقارنة، في جامعة الأديان والمذاهب.

(***) باحث، وأستاذ مساعِد في جامعة الأديان والمذاهب.

واحد من هذه الأديان الثلاثة. ولعلّ هذا ما جعل قصة الذبيح تأخذ شأناً متميِّزاً في السنّة والموروث الديني لكل واحدٍ من تلك الأديان، وطابعاً يميِّزها عن مثيلاتها في الديانات الأخرى.

هذه المقالة تسعى إلى إعادة قراءة مختلف القراءات التي استندت إلى قصص كلٍّ من: القرآن؛ والعهدين، محاولةً تحرير محلّ النزاع في أصل رواية ذبح إبراهيم عليه السلام لابنه في هذه الديانات، وتحليلها، وهو الموضوع الذي تناقله كلٌّ من الأديان الثلاثة: الإسلام والمسيحية واليهودية، ويحكي واقعةً واحدة، كلّها تدور حول ذبح إبراهيم لابنه عليهما السلام.

مقدّمة

الديانات الإبراهيمية هي مجموع الأديان التي يشكّل النبي إبراهيم عليه السلام الشخصية المشتركة بينها، ويحظى بمقامٍ رفيع فيها. وتظهر أهمّية مقام إبراهيم عليه السلام ومكانته بحيث إن كل الأديان الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام ترجع في نسبها إليه. فإبراهيم عليه السلام أبوها الأوّل الذي تفرَّعت منه، فإليه يرجع نسب موسى وعيسى والنبيّ محمد (عليه وعلى آله وعليهم الصلاة والسلام). العديد من المباحث التي طُرحت حول إبراهيم وابنه عليهما السلام تكاد تتشابه في هذه الديانات الثلاثة، إلى حدّ التكرار، من دون إغفال وجود اختلافات بينها. جان لوفنسون (Jon D.Levenson)، أستاذ دراسات الكتاب المقدّس (الإنجيل) بجامعة هارفارد، كتب في آخر مؤلَّفاته: إن شخصية النبي إبراهيم عليه السلام تكاد تشكّل إحدى النقاط الأشدّ اختلافاً بين الديانات الإبراهيمية الثلاثة، رغم أنها تشكل محور تشارك واشتراك فيما بينها[1].

أشارت بعض التحقيقات الأخيرة إلى أن اختلاف القرآن والإنجيل حول إبراهيم عليه السلام بلغ ٣٢ مورداً[2]. ومع ذلك تحدّث المختصّون بدراسة ومقارنة نصوص الإنجيل ومتونه بأن نقاط اختلاف الديانات الثلاثة في قصة إبراهيم عليه السلام لا تتعدّى أربعة موارد، وهي:

١ـ حادثة ذبح إبراهيم لابنه.

٢. علاقة إبراهيم وسارة.

٣. اللقاء الثاني بين إبراهيم وإسماعيل.

٤. الروايات التي تتحدّث عن ولادة النبيّ إبراهيم عليه السلام وقسم من بداية حياته[٣]، بينما لم توجد أحداث حياة النبي إبراهيم، التي تحكي تكسيره للأصنام وقصة رميه في النار وبنائه وابنه إسماعيل للكعبة، إلاّ في رواية القرآن، وبدا الإنجيل بعهدَيْه خالياً منها كلّياً.

قصة ذبح إبراهيم عليه السلام لابنه تحدَّث عنها كلٌّ من: العهد القديم والعهد الجديد والقرآن، بشيءٍ من الاختلاف. وأهمّ موارد الاختلاف تلك أن اليهودية والمسيحية، وعلى أساس رواية العهد العتيق، تحدَّثت عن أن إسحاق هو «الذبيح». لكنْ في الإسلام؛ نظراً لعدم ذكر القرآن لاسم الذبيح، جاءت الروايات متضاربة ومتناقضة في هذا الباب، ولا يوجد إجماعٌ حول هوية الذبيح، ومَنْ يكون من أولاد إبراهيم عليه السلام.

وهذا المقال غير معنيٍّ بالخوض في تحديد هوية الذبيح، فهذا كان المادة الدسمة للكثير من الأبحاث والمقالات وغيرها[٤]. لكنّ البحث في هذا المقال منصبٌّ على بيان منشأ اختلاف وجهات نظر الموروث الديني للأديان الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام في تفسير ذبيح إبراهيم عليه السلام، والتي بناءً عليها انتقلوا إلى التأكيد على مسائل مختلفة في مواجهة هذه الرواية.

فرضية البحث

إن حادثاً واحداً مع اختلاف المتن الديني بين اليهودية والمسيحية والإسلام أعطى ثلاثة مفاهيم مختلفة، وعكس ثلاث مخاوف وهواجس رئيسة عند هذه الديانات الثلاثة، التي تردَّدت أصداؤها في الروايات التي حكت واقعةً واحدة، ومن ثمّ أخذت التفاسير شكلاً مختلفاً باختلاف الموروث الديني. والحقيقة أن هاجس كلٍّ من هذه الديانات في هذا الموضوع يختلف عن الأخرى رغم وحدة الموضوع؛ فإذا كان الهاجس النظري من واقعة ذبح إبراهيم لابنه هو بيان فلسفة وسبب أمر الله تعالى لإبراهيم عليه السلام بهذا الأمر العظيم في واقعه، والتي تتجلى بالدرجة الأولى في اختبار وامتحان

إبراهيمعليه السلام ، رغم أن الإشكال عملياً بين الباحثين والعلماء المسلمين هو التأكيد على ضرورة إثبات أن الذبيح هو إسماعيلعليه السلام ، وليس إسحاقعليه السلام ، ففي المسيحية الهاجس الأول والأصيل، مع الانطلاق اليقيني بأن الذبيح هو إسحاقعليه السلام ، هو إثبات أن ذبح إسحاقعليه السلام هو مقدّمة وعرض مسبق لصلب عيسىعليه السلام على مسلخ الصليب، حتّى يكون طبق المشيئة الإلهية منجياً للبشرية. نعم، لا بُدَّ من الإشارة إلى أنه رغم وجود الهاجس الأصليّ في تفسير هذه الواقعة فقد طُرحت إلى جانبه آراء ونظريات أخرى لا تقلّ أهمّيةً، وربَما سُلِّط عليها الضوء أكثر.

إعادة إقراء واقعة ذبح إبراهيم لابنه في الموروث اليهودي

بناءً على ما ورد في العهد القديم فإن إبراهيمعليه السلام كان له ثمانية أبناء: إسماعيل من زوجه هاجر[٥]، إسحاق من زوجه سارا[٦]، وستة أبناء من زوجه قطورة، وهم بالاسم: زمران، يقشان، مدان، مديان، يشبان، وشوعا[٧]. والظاهر حَسْب ملاحظات عدّة أنه لم يَبْقَ من أبناء إبراهيمعليه السلام على قيد الحياة إلى حين وفاته إلاّ إسماعيل وإسحاق[٨]، وظلا حيّين في الذاكرة الدينية للشعوب. ولرُبَما يكون ذكر إسماعيل وإسحاق في الإنجيل لأهمّيتهما، ومن باب التكريم لهما، لكنْ حَسْب ما ذكر العهد القديم، ورغم أن إسماعيل كان الابن البِكْر لإبراهيمعليه السلام ، فإنه حتّى ما قبل ولادة إسحاق كان يعتقد أن كلّ البركات الإلهية كانت متعلِّقة بإسحاق[٩]، فتنبؤات الملائكة في شأن إسماعيل لم تكن خيراً، ولا مناسبةً ليكون مصدر فيوضات السماء، حيث ذكرت أن إسماعيل وأولاده سيختلفون، ويتواجهون فيما بينهم، وسيعيشون متفرِّقين الواحد عن الآخر طوال حياتهم[١٠]. وذكر العهد القديم أنه بعد ولادة إسحاق بشَّر الله إبراهيم أن النسل الذي وعده إيّاه سيكون من إسحاق، دون إخوته[١١]، وتكلَّم كذلك عن كيف اختار له زوجته[١٢]؟

يحكي سفر التكوين قصّة ذبح إبراهيم ابنه على هذه الشاكلة: «١وَحَدَثَ بَعْدَ هذِهِ الأُمُورِ أَنَّ اللهَ امْتَحَنَ إِبْرَاهِيمَ، فَقَالَ لَهُ: «يَا إِبْرَاهِيمُ»، فَقَالَ: «هأَنَذَا»، ٢فَقَالَ: «خُذِ ابْنَكَ وَحِيدَكَ، الَّذِي تُحِبُّهُ، إِسْحَاقَ، وَاذْهَبْ إِلَى أَرْضِ الْمُرِيَّا، وَأَصْعِدْهُ هُنَاكَ

مُحْرَقَةً عَلَى أَحَدِ الْجِبَالِ الَّذِي أَقُولُ لَكَ». ٣فَبَكَّرَ إِبْرَاهِيمُ صَبَاحاً، وَشَدَّ عَلَى حِمَارِهِ، وَأَخَذَ اثْنَيْنِ مِنْ غِلْمَانِهِ مَعَهُ، وَإِسْحَاقَ ابنه، وَشَقَّقَ حَطَباً لِمُحْرَقَةٍ، وَقَامَ وَذَهَبَ إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي قَالَ لَهُ اللهُ. ٤وَفِي الْيَوْمِ الثَّالِثِ رَفَعَ إِبْرَاهِيمُ عَيْنَيْهِ، وَأَبْصَرَ الْمَوْضِعَ مِنْ بَعِيدٍ، ٥فَقَالَ إِبْرَاهِيمُ لِغُلاَمَيْهِ: «اجْلِسَا أَنْتُمَا ههُنَا مَعَ الْحِمَارِ، وَأَمَّا أَنَا وَالْغُلاَمُ فَنَذْهَبُ إِلَى هُنَاكَ وَنَسْجُدُ، ثُمَّ نَرْجِعُ إِلَيْكُمَا». ٦فَأَخَذَ إِبْرَاهِيمُ حَطَبَ الْمُحْرَقَةِ، وَوَضَعَهُ عَلَى إِسْحَاقَ ابنه، وَأَخَذَ بِيَدِهِ النَّارَ وَالسِّكِّينَ. فَذَهَبَا كِلاَهُمَا مَعاً. ٧وَكَلَّمَ إِسْحَاقُ إِبْرَاهِيمَ أَبَاهُ وَقَالَ: «يَا أَبِي»، فَقَالَ: «ها أَنَا ذَا يَا ابْنِي»، فَقَالَ: «هُوَذَا النَّارُ وَالْحَطَبُ، وَلكِنْ أَيْنَ الْخَرُوفُ لِلْمُحْرَقَةِ؟» ٨فَقَالَ إِبْرَاهِيمُ: «اللهُ يَرَى لَهُ الْخَرُوفَ لِلْمُحْرَقَةِ يَا ابْنِي». فَذَهَبَا كِلاَهُمَا مَعاً.

٩فَلَمَّا أَتَيَا إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي قَالَ لَهُ اللهُ بَنَى هُنَاكَ إِبْرَاهِيمُ الْمَذْبَحَ، وَرَتَّبَ الْحَطَبَ، وَرَبَطَ إِسْحَاقَ ابنه، وَوَضَعَهُ عَلَى الْمَذْبَحِ فَوْقَ الْحَطَبِ»[١٣].

ويتابع سرده للقصة قائلاً: «١٠ثُمَّ مَدَّ إِبْرَاهِيمُ يَدَهُ، وَأَخَذَ السِّكِّينَ؛ لِيَذْبَحَ ابنه. ١١فَنَادَاهُ مَلاَكُ الرَّبِّ مِنَ السَّمَاءِ، وَقَالَ: «إِبْرَاهِيمُ، إِبْرَاهِيمُ». فَقَالَ: «ها أَنَا ذَا»، ١٢فَقَالَ: «لاَ تَمُدَّ يَدَكَ إِلَى الْغُلاَمِ، وَلاَ تَفْعَلْ بِهِ شَيْئاً، لأَنِّي الآنَ عَلِمْتُ أَنَّكَ خَائِفٌ اللهَ، فَلَمْ تُمْسِكِ ابْنَكَ وَحِيدَكَ عَنِّي». ١٣فَرَفَعَ إِبْرَاهِيمُ عَيْنَيْهِ، وَنَظَرَ، وَإِذَا كَبْشٌ وَرَاءَهُ، مُمْسَكاً فِي الْغَابَةِ بِقَرْنَيْهِ، فَذَهَبَ إِبْرَاهِيمُ، وَأَخَذَ الْكَبْشَ، وَأَصْعَدَهُ مُحْرَقَةً، عِوَضاً عَنِ ابنه. ١٤فَدَعَا إِبْرَاهِيمُ اسْمَ ذلِكَ الْمَوْضِعِ «يَهْوَهْ يِرْأَهْ». حَتَّى إِنَّهُ يُقَالُ الْيَوْمَ: «فِي جَبَلِ الرَّبِّ يُرَى».

١٥وَنَادَى مَلاَكُ الرَّبِّ إِبْرَاهِيمَ ثَانِيَةً مِنَ السَّمَاءِ، ١٦وَقَالَ: «بِذَاتِي أَقْسَمْتُ، يَقُولُ الرَّبُّ: إِنِّي مِنْ أَجْلِ أَنَّكَ فَعَلْتَ هذَا الأَمْرَ، وَلَمْ تُمْسِكِ ابْنَكَ وَحِيدَكَ، ١٧أُبَارِكُكَ مُبَارَكَةً، وَأُكَثِّرُ نَسْلَكَ تَكْثِيراً، كَنُجُومِ السَّمَاءِ، وَكَالرَّمْلِ الَّذِي عَلَى شَاطِئِ الْبَحْرِ، وَيَرِثُ نَسْلُكَ بَابَ أَعْدَائِهِ، ١٨وَيَتَبَارَكُ فِي نَسْلِكَ جَمِيعُ أُمَمِ الأَرْضِ، مِنْ أَجْلِ أَنَّكَ سَمِعْتَ لِقَوْلِي»[١٤].

ظاهر هذه العبارات «وَرَبَطَ إِسْحَاقَ ابنه وَوَضَعَهُ عَلَى الْمَذْبَحِ فَوْقَ الْحَطَبِ» يكشف عن أن إسحاق لم يكن على علمٍ واطّلاع على قصد إبراهيمعليه السلام. وحَسْب ما

ورد في القسم الأوّل من سفر التكوين فإن إبراهيمعليه السلام وحده كان مورد الامتحان الإلهي، ومكلَّفاً بأداء الأمر الإلهيّ بذبح ابنه قرباناً، رغم أن ابنه لم يكن مطَّلعاً على هذا الأمر، أكان راغباً فيه أو لم يكن راغباً. وقد ذكر بعضهم أنه؛ نظراً إلى أن إسحاق كان في سنٍّ يخوِّله التمييز والمعرفة بمدى صحّة الفعل وعدم صحته، كان الواجب أن يكون إبراهيم قد أطلع ابنه على الأمر وما أمر به من طرف ربِّه(١٥)، وبعد أن اطّلع على الأمر الإلهيّ بادر إلى إعانة والده على الأمر الإلهيّ، ووضع نفسه على المذبح، وفي غير هذه الصورة فسوف يطرح إشكالٌ في القصة؛ إذ إن إبراهيم، وهو طاعنٌ في السنّ، لن يكون قادراً على حمل ابنه الذي كان شابّاً يافعاً يتمتَّع بكلّ مقوّمات القوة إلى المذبح وحده(١٦)، هذا، مضافاً إلى أن ديفيد وينهام قد عمد إلى التشكيك في نفس قدرة إبراهيم، وقال: «هل كان إبراهيم في هذا الحادث قادراً على التفكير أو لم تكن له هذه القدرة؟ خصوصاً مع ملاحظة أنه لم يُوضّح له سبب أمره بهذا الفعل، ولا الهدف منه»(١٧).

نظرية الامتحان والاختبار: آراء العقيدة اليهودية

ظلّ موضوع التضحية (الفداء) مورد بحثٍ لقرون طويلة من لدن علماء ومفسِّري اليهود. الرأي الوحيد والعقيدة الراسخة لديهم أن إبراهيمعليه السلام بكلّ إدراك وتعقُّل تقدَّم لإهداء ابنه قرباناً وأضحية(١٨). من هذا الباب فسَّر مفسِّري كتاب اليهود قصّة ذبح إبراهيمعليه السلام لابنه على أنها تمثِّل نوعاً من الامتحان الإلهي لمدى وفاء إبراهيمعليه السلام وعبوديته، وميزاناً لاختبار خضوعه لأوامر الله وإطاعتها(١٩).

المناحم اليهودي مندل اشنيرسون (١٧٨٩ ـ ١٨٦٦م) في باب نظرية الاختبار يقول: «في البدء يظهر أن الامتحان الإلهيّ في قصة الذبح موجّهٌ لإسحاق؛ إذ إنه هو مَنْ سيقدِّم نفسه تضحيةً وقرباناً لله. لكنّ التوراة تتحدّث عن أن موضوع الاختبار الإلهيّ كان إبراهيمعليه السلام»(٢٠). والشاهد في هذا الأمر أنه رغم أن تقديم النفس والتضحية بالنفس في سبيل الله له ثوابٌ عظيم، لكنْ في تاريخ الدين اليهودي هناك أفرادٌ عديدون تقدَّموا إلى مقام الشهادة وحظوا بها، وحتّى ضمن الفئات والطبقات العادية في

المجتمع اليهودي كانت رائجةً، لذا لا يمكن اعتبار هذا الأمر مفاد اختبار وامتحان شخصية عظيمة كشخصية إسحاق، الذي هو من آباء قوم اليهود، ويشبه في ثقافتهم ما يعبّر عنه بعربة الإله (Chariots of the Gods)[٢١].

وبناءً على ما سبق فإن قصة ذبح إسحاق كانت في الحقيقة اختباراً موجّهاً لإبراهيم عليه السلام، وكان الغرض منه اختبار مدى إيمانه وتسليمه لأوامر الله وإطاعته له، فهل كان هذا الأمر ليوجد ترديداً واضطراباً في قلب إبراهيم عليه السلام؟ حَسْب ما ذكره سفر التكوين إن الله وعد إبراهيم عليه السلام أن «ذرّيته ستكون من إسحاق»[٢٢]. وعلى أساس هذا الكلام فإن قوم اليهود جاؤوا من نسل إسحاق، والحال أن إسحاق لمّا تقدَّم به إبراهيم عليه السلام لعرصة الفداء لم يكن متزوِّجاً، ولم يكن له ذرّية، حتّى يكون مصدر استمرار سلسلة إبراهيم عليه السلام. ولهذا فإن المتوقَّع من إبراهيم عليه السلام حين سمع الأمر الإلهي بذبح ابنه إسحاق أن ينازع قلبه التردُّد، وأن تتزلزل قوّة إيمانه، وخصوصاً أن الأمر والمشيئة الإلهية لا تتغيَّر ولا تتبدَّل، وذلك كما قال يهوا عن نفسه: «أنا الربّ لا أقبل التغير والتبديل»[٢٣]. وعلى هذا الأساس فإن إرادته ورغبته غير قابلة للتغيُّر والتبدُّل. ومن هنا فإيمان إبراهيم عليه السلام الراسخ الذي لا يشوبه أدنى شكٌّ أو تردُّد هو الذي جعله يلبّي مشيئة الله التي اقتضت أن يقدِّم ابنه قرباناً؛ إيماناً أن هذا الأمر الإلهيّ أمرٌ حقّ. والشاهد على هذا ما جاء في الإنجيل أن إبراهيم عليه السلام لم يتردَّد ولو بمثقال ذرّة في تنفيذ الأمر الإلهي، وقد أقدم على تهيئة كلّ ما يحتاج في سفره نحو هضبة الحَرَم (جبل موريا). نعم، الكلام عن التردُّد والاضطراب ليس من شأن إبراهيم عليه السلام[٢٤]، وخصوصاً أن إبراهيم عليه السلام كان موضع ابتلاءات أخرى عظيمة، وكان فيها موفَّقاً. ولعلّ ابتلاء عظيماً هذا شأنه لشخصٍ آخر يكون على نفس قَدْر معنويات إبراهيم عليه السلام سيتوَّج حتماً بالتوفق والنجاح.

اختلاف تفسير رواية الذبح وفق الاتجاهات المعرفية

في مقابل نظرية الاختبار والامتحان، التي راجت في التفاسير التقليدية لرواية ذبح إبراهيم عليه السلام ابنه، قام جمعٌ من علماء الكتاب المقدّس بطرح فهوم أخرى مختلفة

لهذه الواقعة... وهذا التغيير في النظرة كان باهتاً خلال القرون الأولى وفي السنّة اليهودية، لكنْ مع بداية الابتعاد عن مجريات القرون الوسطى، والاقتراب من عصر المدنية، أخذ منحىً آخر وأصبح مهيمناً على غيره، حيث بدأ مع ظهور الحداثويين والتنويرين النظر إلى واقعة ذبح ابراهيمعليه السلام لابنه إسحاق ـ حَسْب التفاسير اليهودية ـ على أنها سلوكٌ غير أخلاقي[٢٥]. وهذه النظرة المختلفة لرواية الذبح يمكن تتبُّعها حتى في بعض الميدراشات[٢٦] الكلاسيكية اليهودية. مصنِّف ميدراش برشيت ربا (Genesis Rabba)، والذي ينسب السنّة اليهودية إلى فترة الأمورئيم (مرحلة الأمورئيم تأتي بعد تكوّن الكتاب المقدّس التوراة، كانت فترة حاخامات (ربات) اليهود، وهذه الفترة أو المرحلة تنقسم بدَوْرها إلى مرحلتين: مرحلة الثنائي، وهي المرحلة التي غطت القرن الأول ما قبل الميلاد واستمرّت إلى مرحلة القرن الثاني؛ ثم مرحلة الآموريين، وهي ما بين القرن الثاني الميلادي إلى القرن السادس. ومن أهم مميزات هذه المرحلة الأخيرة ظهور العقيدة بالله وارتباط الله مع العالم والإنسان بالاستناد إلى التوراة)، تحدَّث حول عدم قبول النظرية الرائجة في هذا الباب، قائلاً: «أنا أبداً لا أستطيع القبول أن الله قد أمر إبراهيم بذبح ابنه إسحاق». ربى يونابن جانا (Yona Ibn Janach)، والذي كان عاش في القرن الحادي عشر الميلادي في إسبانيا، فسَّر قصة ذبح إبراهيم لابنه بأنها مجرّد طقوس رمزية، حيث يجب تقصّي معناها الحقيقي ما وراء الصورة والفعل الظاهري. ربا يوسف بن كاسبي (Yosef Ibn Caspi)، من علماء يهود إسبانيا خلال القرن الرابع عشر الميلادي، ذكر أن أساس قصة إبراهيم مع ابنه كانت ناتجة عن توهُّمات إبراهيم، يقول: «كيف يمكن القول: إن الله أمر إبراهيم بهذا الأمر البغيض؟»[٢٧]. وحَسْب رأيه إنها سيطرة القوّة الخيالية التي جرَتْ بإبراهيم للإقدام على هذا الفعل الخاطئ، وأوهمته أن هذه رغبةٌ وأمرٌ إلهي.

ومن جهةٍ أخرى سعى بعض الكتّاب اليهود المعاصرين، ومن جملتهم: ليبمن بودف (Lippman Bodoff)، إلى ردّ نظرية الامتحان والاختبار من طريقٍ آخر، وناقش في مدى واقعية وحقيقة أن إبراهيم كان مورد الامتحان، واستند إلى الفقرة الخامسة من الباب ٢٢ من سفر التكوين شاهداً على ما ذهب إليه. ووفق ما جاء في هذه الفقرة

أنه لما نهض إبراهيم لتنفيذ أمر ربّه اتجه بابنه إسحاق نحو المذبح «أمر خدّامه أن ابقوا هنا بجانب الحمار، حتّى أذهب مع ابني هناك نقوم بالعبادة، وبعد ذلك نرجع إليكم»[٢٨]. فإبراهيم رغم أنه ذهب لينفذ الأمر الإلهي بذبح ابنه إسحاق، لكنه لم يخبر الخدمة بشيء: «حتّى أرجع إليكم ـ بصيغة المفرد ـ»، لكنّه قال لهم: «سأرجع أنا وابني إليكم». وهذا يدلّ على أن إبراهيم لم يكن يذعن أن آخر ما سيقوم به لن يؤدّي إلى الذبح الفعلي لإسحاق. ويرى جي مايلز أن الرغبة النفسية لإبراهيم كانت هي المسارعة في طاعة أمر الله، وعمل ما يؤمر به، لكنْ في مقابل هذه الرغبة الداخلية كان يقاوم هذه الرغبة، وهو ما يدلّ على أنه لم يكن يقصد فعلاً ذبح ابنه»[٢٩].

الأمر بالذبح لنسخ سنّة ذبح الأبناء

طقوس ذبح الأبناء قرابين لإرضاء الله في فترة إبراهيم عليه السلام لم تكن غريبة؛ حيث كانت رائجةً بين العرب في تلك الأيام. شوق إبراهيم عليه السلام وعشقه لربّه واستعداده للاستسلام له وتقديم القربان له لم تكن تعدّ أمراً خارقاً للعادة؛ وهو ما يعني أن أمر الله لإبراهيم بذبح ابنه لم يكن ليميِّز إبراهيم عن معاصريه، ولا أن يجعل إله إبراهيم مختلفاً عمّا يعبد من الآلهة[٣٠].

الحبر جوزف هرمان هرتز (Josef H.Hertz)، مفسِّر التوراة والذي ظلّ حبر إنجلترا الأعظم ما بين سنة ١٩١٣ إلى ١٩٤٦م، فسَّر الأمر الإلهي لإبراهيم بذبح ابنه أنه كان لينسخ سنّة تقديم الأبناء قرابين للآلهة، التي كانت رائجةً في زمن إبراهيم، وأن الذي كان مدهشاً ومحيِّراً لعقولهم هو التدخُّل الإلهيّ لمنع إبراهيم من إتمام فعله بذبح ابنه، وليس نفس الأمر الإلهيّ بتقديم إسحاق قرباناً[٣١].

هرمان هرتز، وباستناده إلى الفقرة ٣٥ من الباب ٣٢ من كتاب أرميا، فسَّر مسألة الذبح، التي كان محورها إبراهيم، أنها كانت عاملاً في إنهاء طقوس ذبح الأبناء قرابين: «تدخُّل الله في القضية ومنعه إبراهيم عليه السلام من ذبح ابنه إسحاق كانت سبباً في تمييز اليهود وإظهارهم متميِّزين عن المشركين، الذين كانوا يستسلمون لآلهتهم الظالمة والقمّة في التوحُّش، فما كان يريده الله هو مجرّد إظهار الاستسلام

والعبودية التامّة، وليس ذبح الأبناء»[٣٢].

ذبح الابن تعبيراً عن العقاب الإلهي

اندفع جملة من الحاخامات المحقّقين إلى القول: إن إبراهيمعليه السلام كان مستعدّاً لعمل أيّ شيء يكون فيه خلاص ابنه من أن يقدّم قرباناً، حتّى لو كان هذا العمل سيؤدّي إلى الخروج عن الأوامر الإلهية ومخالفتها[٣٣]، علماً أن فكرة كون الأمر الإلهيّ بذبح ابنه لم يكن سوى اختبار لمدى التزام إبراهيم بالطاعة والتسليم ومدى وفائه وإخلاصه للّه قد تمّ التشكيك فيه، كما وجد ذلك في جزء من آثار اليهود المعاصرين، بل هناك مَنْ رفضها ولم يعتبر لها أيّ حقيقة. وفي مقابلهم ذهب بعضٌ إلى تفسير الأمر الإلهيّ بالذبح بأنه نوعٌ من العقاب الإلهيّ الذي نزل بإبراهيم؛ فإبراهيم ارتكب جرماً في حقّ ابنه البكر إسماعيل حيث لم يمنحه العاطفة، ولم يكن رحيماً به، فقد خضع لزوجه الثانية سارة التي أصرّت عليه في طرد ابنه إسماعيل وأمّه من البيت، وأن يحملهم إلى الصحراء بعيداً عن الناس في أرضٍ لا كلأ فيها ولا ماء. فإبراهيم ـ حَسْب هذا التفسير ـ تنصَّل من وظيفته الأبوية تجاه ابنه إسماعيل، وكانت هذه معصيةٌ استحقّ عليها العقاب. والظاهر أن اللّه حرم إسحاق من رحمته، فكان عقاب إبراهيمعليه السلام أن يؤمر بذبح إسحاق، الذي فضَّله على إسماعيل، وغمره بحبِّه دون أخيه. نعم، هذه الفرضية لا تنسجم كثيراً مع العديد من النصوص في الكتاب المقدّس، ومن ذلك، على سبيل المثال: ما جاء في سفر التكوين[٣٤] من أن اعتراض سارة على هاجر، وطلبها من إبراهيم إخراج هاجر وولدها إسماعيل من البيت، وتهجيرهم إلى مكان قفر، كان تحت رضا وموافقة اللّه. فتأييد اللّه لطلب سارة كان هو السبب في أن يقدم إبراهيمعليه السلام على ما أقدم عليه في حقّ هاجر وولدها.

الرؤية القائمة على الجانب الأخلاقي

الظاهر أن الأمر الإلهيّ لإبراهيمعليه السلام بذبح ابنه إسحاق لا يخلو على المستوى الشخصي من مظاهر البؤس ومشاعر الإحساس بالحزن والتعاسة؛ وذلك لمحبة

إبراهيمعليه السلام لابنه وارتباطه العاطفي الطبيعيّ بابنه. أحد أطراف هذه القصة هو الله الواحد، والرمز الذي يطرحه في هذه القصة من جهة هاجس إبراهيمعليه السلام تجاه إطاعة أوامر الله، ومن جهةٍ أخرى علاقة النسب التي تربط بشكلٍ طبيعي بين الأب وابنه، هذا الرمز يحملنا نحو مسألة نسبة الإيمان والأخلاق في قصّة الذبح. والجواب أنه بإمكان شفرة السكين أن تذبح إسحاق، وفي هذا رسالة أخلاقية. والذي يمكن استنتاجه منها أن إطاعة الأوامر الإلهية والتسليم لله مقدّمة على الأمور الأخلاقية. ومن جملة المحقّقين الذين تبنّوا هذا المبنى نذكر، على سبيل المثال: كيركغارد؛ وذلك بطرحه لنظرية «التفسير اللاهوتي للتعاليم الأخلاقية»، والذي يؤكّد على تقدُّم الأوامر الإلهية رتبة على التعاليم الأخلاقية[٣٥].

وعلى الطرف الآخر برزت مجموعةٌ أخرى من المحقّقين قامت نظريتهم في الأساس على عدم قبولهم بهذا الإبراهيمي (إبراهيم الذي يسير بابنه نحو المذبح بكلّ تسليمٍ وطواعية، من دون أن يبدي أيّ اعتراضٍ، في حين أنه نفس الإبراهيمي الذي كان معترضاً بشدّةٍ على العمل الإلهي في قضية لوط (سدوم)، والتي اعترض عليها بشدّة لاحتمال أن تفضي إلى التشكيك في أمر الله على المستوى الأخلاقي[٣٦]. لذلك انبرى بعضهم، نظير: الفيلسوف اليهودي المعاصر إيمانويللويناس (١٩٠٦ ـ ١٩٩٥)، إلى تفسير الأمر الإلهيّ في قصة إبراهيمعليه السلام وحادثة ذبح إبراهيمعليه السلام ابنه ضمن إثبات (سيادة وتفوُّق الأخلاق على الدين). يرى لويناس أن النظم الأخلاقية لها دائماً الحجّية المطلقة. النقطة المميزة والفارقة في قصّة إبراهيمعليه السلام لا تكمن في إيمانه وعقيدته الثابتة بالله واستسلامه لأوامره، وإنما هي واضحةٌ في انصرافه إلى النظام الأخلاقي، ورجوعه عن ذبح ابنه[٣٧]. وبحَسَب تحليله فالنقطة الذروة، أو ما يسمى بلغة الروائيين الحبكة، في قصّة إبراهيمعليه السلام ليست هي إيمانه، بقدر ما كانت هي عودته إلى السلوك الأخلاقي[٣٨].

لويناس، في إشارته للنداء الإلهي الذي سمعه إبراهيم بواسطة الملك الذي أمره برفع يده عن ذبح إسحاق، وأتاه بذبح عظيم فداءً له، قال: «رُبَما يكون انقياد إبراهيمعليه السلام للنداء الذي ساقه نحو وجهة النظام الأخلاقي هي أعظم لحظة في تمثيلية

(قصّة) إبراهيم عليه السلام»[٣٩]. وحَسْب نظرية هذا الفيلسوف إن إبراهيم تحرّك من الإيمان (الدين) نحو الأخلاق، وليس العكس. فخلافاً لنظرية كيركغارد إبراهيم عليه السلام لم يتحرّك من الأخلاق نحو الدين، وإنما غيَّر قطب عقرب بوصلة حركته، فصارت من الإيمان ـ وهو مجال الدين ـ باتجاه الأخلاق ـ وهي الكلّي (العقلاني) ـ[٤٠].

إعادة قراءة قصة ذبح إبراهيم ابنه في السنّة المسيحية

لم تَرِدْ أيّ إشارةٍ في العهد الجديد عن إسماعيل، ولم يتمّ ذكره إلاّ بشكل سريع ضمن الرسالة التي تنسب إلى الرسول بولس، والتي قيل: إنه وجَّهها إلى الغلاطيين. في الباب الرابع من هذه الرسالة أشار بولس لإسماعيل بأنه (ابن الجارية)، وقال: إن اليهود كانت تلحقه بأمّه، وتشير إليه بابن الجارية، ولم ينظروا إليه بنفس نظرتهم لإسحاق[٤١]. وهذا النوع من الكناية تكشف عن النظرة التشاؤمية التي كانت لبولس تجاه إسماعيل، تماماً على عكس صورة إسحاق في العهد الجديد التي كانت تجعله الولد المنتجب، وأنه أشرف وأعلى أبناء إبراهيم عليه السلام، والوريث الوحيد له[٤٢]، وأن الوعد الإلهي بالخيرات وبالنسل الكثير كان لأولاد إسحاق[٤٣]، بل إن العهد الجديد يؤكّد على أن الله تعالى «هو ربّ إبراهيم وإسحاق ويعقوب»[٤٤]، ويأتي ذكر اسم إسحاق في شجرة نسل عيسى عليه السلام[٤٥]، ويراه بولس أب وأصل المسيحيين[٤٦]، وأنه ابن الله، ويعتقد المسيحيون أنهم، مثل إسحاق، يستحقّون الوعد الإلهيّ بالخيرات. كذلك أشار العهد الجديد إلى أحداث تتعلّق بإسحاق، مثل: قصة ختانه في اليوم الثامن من ولادته[٤٧]، وقصة تقديمه قرباناً[٤٨].

على خلاف نظرة اليهودية والإسلام، واللتين أكّدتا على تعيين الذبيح، فإن تفاسير المسيحية تعمَّقت في الأمر، وتجاوزت مسألة تعيين الذبيح، لتقيم القصة وتربطها بصلب عيسى عليه السلام. ففي العقائد المسيحية تفسير كلّ الآيات التي تشير لصلب عيسى[٤٩] ترى إسحاق النموذج الأسبق لعيسى. ففي هذا التفسير يقيد إسحاق بكومة الحطب كذلك قيد عيسى على الصليب، وحمل إسحاق في اليوم الثالث إلى المذبح[٥٠] كذلك قام عيسى من القبر في اليوم الثالث[٥١].

وقد حكى العهد الجديد قصة ذبح إبراهيمعليه السلام ابنه على هذا الشكل: إن إبراهيم بكلّ إيمان تقبَّل الاختبار الإلهي في أن يقدّم ابنه قرباناً. فإبراهيمعليه السلام الذي تقبل الوعد الإلهي كان مستعدّاً ليقدّم ابنه وحيده قرباناً، وهو الذي قيل له فيه: «إن نسلك وذرّيتك ستكون من إسحاق، وكان إبراهيم يعتقد أن الله قادرٌ على كل شيء، قادر على أن يحيي الموتى، وهو ما يعني بشكلٍ آخر أن الله أقدر على أن يعيد الحياة لإسحاق؛ ليتحقَّق الوعد الإلهي»[٥٢].

فعلى هذا الأساس كان إيمان وعقيدة إبراهيمعليه السلام بأن الله، بعد أن وعده أن نسله سيكون من إسحاق، قادرٌ على أن يعيد الحياة إليه بعد أن يذبح قرباناً للربّ؛ لأن وعد الربّ صادقٌ، ولا بُدَّ أن يستمرّ نسل إبراهيمعليه السلام.

إبراهيم بطل الإيمان وفارسه

إن ظاهرة قصّة إبراهيمعليه السلام في عقائد المسيحية، بعيداً عن أيّ تفسير، تقدّمه على أنه بطل الإيمان، وأنه قد خرج من الامتحان الإلهي متفوّقاً ومكلّلاً بالنجاح. هذه الصورة كانت منتشرة بين آباء الكنيسة الأوائل.

فالقديس آغوستين كان يرى أن إبراهيمعليه السلام، على رغم إيمانه بأن الله لن يقبل أن يقدم إنساناً قرباناً، لكنّ هذا لم يكن ليجعله يتقاعس أو يتردّد ولو لحينٍ أن يطيع الأمر الإلهيّ ويستسلم له[٥٣].

وقال يوحنا ذهبي الفم (سمّي بفم الذهب لفصاحته) بخصوص ردّة فعل إبراهيمعليه السلام في مقابل الأمر الإلهي: إن إبراهيمعليه السلام كان بإمكانه أن يسأل الله العديد من الأسئلة، ومن جملتها: إذا تمّ تقديم إسحاق قرباناً فكيف سيتحقَّق العهد الإلهي الذي وعده أن يكون نسله من إسحاق، وستدوم أعقابه منه؟ لكنّه لم يطرح أيّاً من تلك الأسئلة، وكان همُّه منحصراً في كيف ينجز الأمر الإلهيّ[٥٤].

ويقول أورغين من أهل إسكندرية: كون إبراهيمعليه السلام قام في الصباح الباكر ولم يتشاور مع أحدٍ ولم يكن له أيّ تشكيك أو تردّد في ما سيقوم به ليس تعمُّداً واعتباطاً، بل لقد عزم فعلاً على السفر وهيّأ نفسه له[٥٥].

والنتيجة أن إبراهيم، مع إيمانه بالله وأن الله منجزٌ وعده لا محالة، فقد تحرّك لتنفيذ الأمر الإلهيّ، من دون اعتراضٍ أو مماطلة[٥٦].

ذبح إسحاق ممهِّد لصلب المسيح

على عكس سنّة اليهود التي تقوم قصّة إبراهيم في تفاسيرها على محورية إبراهيم نفسه، وتركّز على مناقشة وإعادة قراءة دَوْره فيها، نجد السنّة المسيحية تركّز في القصة نفسها على دَوْر إسحاق، وأنه إليه يعود القصد في ما جرى. في الكتابات المسيحية الأولى ذبح إسحاق هو عنوانٌ لخلاص البشرية.

هيبوليتوس (Hippolytus) الروميّ، في أوئل القرن الثالث، وفي تفسيره لسفر نشيد الأناشيد، كتب يقول: «إسحاق المقدّس كان مشتاقاً ليكفر عن العالم وأن يقدم نفسه فداءً لهم لخلاصهم»[٥٧]. وكذلك كان يرى بعضٌ من المسيحيين الأوائل أن إسحاق كان «كلمة الربّ»، وأنه كان الممهِّد لمجيء المسيح[٥٨].

أكثر المفسِّرون المسيحيون يرَوْن هذه الفقرة من العهد الجديد ممهِّدة لعرض النجاة الإلهية، ويقصدون بذلك قتل المسيح وصلبه قرباناً للتكفير عن معاصي وذنوب البشرية[٥٩]. وبهذا اللحاظ يكون عيسى في الروايات المسيحية قد أخذ بدلاً عن الكبش، الذي حسب ما ورد في العهد العتيق أنزله الله لإبراهيم ليذبحه قرباناً، بدلاً عن ابنه إسحاق. ويصرّ هؤلاء على أن حادثة الصليب قد تمّ الحديث عنها مسبقاً في الكتاب المقدَّس، وكانت ظاهرةً في جواب إبراهيم لإسحاق بأن «الله سوف يمنحه قطعاناً كثيراً».

إن الأدبيات المسيحية ظلّت ترى في سؤال إسحاق لأبيه إبراهيم، والذي جاء جوابه: «إن الله يمنحه قطعاناً كثيراً»، استعارةً وكناية في حقيقة الأمر عمّا سيحدث لاحقاً من صلب المسيح. وعلى هذا الأساس فإن استعداد إبراهيم لتنفيذ الأمر الإلهيّ المقتضي لذبح ابنه الوحيد إسحاق في تفاسير السنّة المسيحية ليس في الحقيقة سوى علامةٍ وشاهدٍ على رضا الربّ (الأب) على أن يكون ابنه الوحيد (المسيح) قرباناً وفداء لنجاة وخلاص البشرية. وحَسْب هذه الرؤية إبراهيم قد عاين القيامة قبل وقوعها

بآلاف السنين(٦٠).

لقد حاول الكتّاب المسيحيون إيجاد السنخية بين كلّ مفردات قصة ذبح إسحاق وقصة عيسى‎عليه السلام ، حيث رأوا في حمل الحطب والذهاب إلى أعلى الجبل تجلّياً لحمل عيسى على الصليب: الدَّوْر المحوري في كلا القصتين في تقديم كلَيْهما قرباناً على قمّة الجبل قد تمّ من خلال حمل كلَيْهما للحطب. فقد جاء في الدعاء الذي يقرأ في الخميس المقدّس: كما أن إسحاق قد حمل الحطب الذي سيحرق به بعد أن يقدّم قرباناً كذلك حمل عيسى‎عليه السلام خشبة الصليب التي سيصلب عليها، وكما أن إسحاق قد بقي حيّاً فكذلك سيبعث عيسى من موته، وسيظهر لحواريّيه المقدسين(٦١).

يُلاحَظ سعي الكتّاب المسحيّين إلى إيجاد ترابط بين جبل موريا وجبل جلجتا، الذي قيل: إن المسيح صلب على قمته، إلى درجة أن بعضهم سعى إلى إثبات أن جبل جلجتا في الواقع هو قسمٌ من جبل موريا الذي وقعت على مرتفعاته وقائع قصة إبراهيم وذبح ابنه إسحاق(٦٢). ووفقاً لهذا الرأي الأخير فإن الأَوْلى القول: إن قصة قربانية عيسى وإسحاق قد تمّت في الواقع في مكانٍ واحد.

ذبح إسحاق وفق رؤية الاتجاه الإيماني

من بين التفاسير المهمّة في كتابات المسيحيين، والتي تؤوّل ما جرى في قصة إبراهيم‎عليه السلام ، تفسير الفيلسوف الدنماركي سورن كيركغارد (١٨١٣ ـ ١٨٥٥)، ويعدّ واحداً من أشهر الكتّاب المسيحيين في العصر الحالي.

ينطلق كيركغارد من أساس قاعدة أن الإيمان هو القطع بعدم يقينية الأعيان (أو الإيمان هو القطع بعدم الكثرة الخارجية). ووفق هذا القاعدة هو يرفض تطبيق أيّ دليلٍ أو برهان عقلي وطبيعي في إثبات المسيحية، وتقييم مفرداتها، كما يرفض كلّ تحليلٍ لتاريخ المسيحية. فتفسيره لقصة ذبح إبراهيم‎عليه السلام ابنه إسحاق هي في مجال التوجُّه والمذهب الإيماني مسألة إيمانية، ولا مجال للاتكاء فيها على العقل الإنساني وتحليلاته أو براهينه.

يركّز كيركغارد في تفسيره لقصة إبراهيم على عنصر الإخلاص والإيمان،

من دون أن يعني أن تفسيره قد خلا من الخيال والتصوّرات الخيالية، فإبراهيم من خلال المنظار الإيماني لكيركغارد قد تخلّى عن كلّ تفكُّرٍ عقلي وإدراك عقلاني، فحين خرج من أرض آبائه بأمرٍ إلهيّ، واتجه صوب الأرض الموعودة، قد تحلَّل من وجوده العقلي وقوة الإدراك، ولم يحمل معه في كيانه سوى إيمانه، وكانت وسيلته استعمال الإيمان في مقابل المحالات العقلية(٦٣).

إبراهيم لم يتحدّث للآخرين عن الأمور التي خرج لأجلها من أرض آبائه؛ لأنه لم يكن يستطيع بيانها بلسان العقل لهم؛ لأن خاصّية الأمور التي تتقوّم بالإيمان عدم قابليتها للبيان. وحَسْب تعبير دريدا: «إن كتم السرّ فرض على إبراهيم الخروج، بل خيانة الأخلاق»(٦٤). وبتعبيرٍ آخر: إن إبراهيم بلحاظ الأخلاق والعُرْف العام ليس سوى قاتل قاسي القلب، بينما هو عند الله «أب الإيمان»(٦٥). لذلك نستطيع القول: «إن كيركغارد باعتباره مسيحيّاً يرى أن الاعتماد على القوّة العقلية في محيط التناقض هو بمنزلة الذنب؛ لأن ذاتية وماهية الذنب هي الاعتقاد غروراً بالاستقلال وباختيارية الإنسان في علاقته بربّه»(٦٦).

إيمان كيركغارد لا يخلو من المخاطرة، وامتطاؤه لصهوة فرس الإيمان بهذا الشكل يُعَدّ مغامرة. يكمن خطر هذه المغامرة في الخطر المعرفي. فالإنسان يسلِّم رقبته لأمرٍ لا يتوافق وعقله، وفي مثل هذا السلوك يكمن الخطر الواقعي، فإبراهيم بحَسَب نظرة كيركغارد قد وقع في الخطر؛ لأنه اتّبع ما يمليه عليه إيمانه، ولم ينظر إلى الأمر الإلهيّ بعين العقل والتفكُّر(٦٧).

قراءة قصة ذبح إبراهيم ابنه في السنّة الإسلامية

على عكس العهدين يبرز اسم إسماعيلعليه السلام في القرآن، ويشار إليه مراراً بكلّ أوصاف الخير والكمال. فقد ذكر في القرآن اثنتا عشرة مرّة، وأشير إليه بالحليم: **﴿فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾** (الصافات: ١٠١)، المصطفى والخيِّر عند الله: **﴿وَاذْكُرْ إِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَذَا الْكِفْلِ وَكُلٌّ مِنَ الْأَخْيَارِ﴾** (ص: ٤٨)، صادق الوعد عند الله، كما في قوله: **﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولاً**

نَبِيّاً﴾ (مريم: ٥٤)، وكان إلى جانب أبيه إبراهيم‌﵇، وساهم معه في بناء الكعبة: **﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْناً وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ...﴾** (البقرة ١٢٥ ـ ١٢٧). ولم يَخْلُ القرآن من ذكر اسم إسحاق، بل ذكره سبع عشرة مرّة، وصف فيها بالعبد والصالح والمتّقي وغيرها من الأوصاف الحميدة: **﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلاً جَعَلْنَا صَالِحِينَ﴾** (الأنبياء: ٧٢)، وأن الله قدر رزق إبرهيم‌﵇ إيّاه في سنّ كهولته: **﴿الْحَمْدُ للهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾** (إبراهيم: ٣٩)، وأن الله قد أتمّ عليه النعمة[٦٨]، وأنه منحة ربانية لإبراهيم[٦٩]، وأنه بركة من الله[٧٠].

وقد اختلفت قصّة ذبح إبراهيم ابنه في القرآن تماماً عما ورد في العهدين، فقد نقل القرآن القصة فقال: **﴿رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ ◆ فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلاَمٍ حَلِيمٍ ◆ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللهُ مِنَ الصَّابِرِينَ ◆ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ◆ وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ ◆ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ◆ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلاَءُ الْمُبِينُ ◆ وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ◆ وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الآخِرِينَ ◆ سَلاَمٌ عَلَى إِبْرَاهِيمَ ◆ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ◆ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ﴾** (الصافّات: ١٠٠ ـ ١١١).

وكما يُلاحَظ في هذه الآيات فإن الكلام اقتصر على أصل الحادث وما وقع بشكلٍ مباشر، من دون التطرُّق إلى ذكر اسم ابن إبراهيم الذي قدم قرباناً، والذي كان موضع هذا الامتحان الكبير. كما لم تُشِرْ الآيات إلى محلّ ومكان إجراء الأمر الإلهيّ. النقطة الوحيدة التي يمكن استنباطها من الآيات المتقدِّمة أن الابن الذي اختير لهذا الامتحان هو ذلك الابن الذي كان موضع تبشير إبراهيم‌﵇ بولادته. وبناءً على ما جاء في الآيات من سورة الصافّات فقد ألهم الله إبراهيم‌﵇ في عالم الرؤيا الأمر الإلهي بذبح ابنه قرباناً. وإبراهيم بكلّ الرضا استسلم للأمر الإلهيّ على عظمته. كذلك يُلاحَظ أن جلّ الآيات التي تناولت قصة الذبح لم تذكر اسم ولد إبراهيم‌﵇ المعنيّ بالذبح، ولا مكان الذبح. وهذا الإجمال البدويّ الذي ذكرت فيه القصة هو الدافع

لرجوع بعض المفسِّرين الأوائل إلى ما ذكر في العهد العتيق، وبالتالي قولهم: إن إسحاق كان هو المعنيّ بالذبح[٧١]. لكنْ مع مرور الزمن، وتعمُّق المفسّرين أكثر في الشواهد التاريخية، واعتماد شواهد السياق ومن داخل القرآن والآيات نفسها التي تناولت قصة إبراهيم عليه السلام، تغيَّرت كلمتهم في الموضوع.

وفق الآيات القرآنية تمّت بشارة إبراهيم بميلاد غلامٍ مرّتين: مرّة بُشِّر بإسماعيل؛ وأخرى بُشِّر فيها بإسحاق. البشارة بإسحاق جاءت في الآية ١١٢ من سورة الصافّات: ﴿وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيّاً مِنَ الصَّالِحِينَ﴾، وأتت هذه البشارة بعد بيان الآيات السابقة لقصّة الذبح، وهو تأييدٌ داخلي على أن المراد بالابن في قصة الذبح هو «غلام حليم»: ﴿فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾ (الصافات: ١٠١)، والتي تنطبق على إسماعيل[٧٢]، وبالتالي فإن الذي تمّت البشارة به أوّلاً هو ذبيح القرآن، ولم يكن إسحاق هو الابن الأوّل لإبراهيم، بل كان إسماعيل[٧٣]. ومن جهةٍ أخرى إن وصف إسماعيل بالصبر، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِسْمَاعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا الْكِفْلِ كُلٌّ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾ (الأنبياء: ٨٥)، إشارةٌ إلى صبر إسماعيل على الأمر الإلهيّ، وقبوله بأن يذبح قرباناً[٧٤]؛ وكذلك وُصف بـ (صادق الوعد) الذي يحتمل موافقته لصبره وتحمّله الذبح[٧٥]. ومن هنا يكون القرآن قد اختلف عن التوراة في اسم ابن إبراهيم الذي أمر بذبحه قرباناً. ظاهر الآيات أن بين البشارتين اللتين تلقّاهما إبراهيم عليه السلام فاصلة زمنية؛ وذلك لأن ابنه الأول كان قد بلغ مبلغ الرجال وتمّت قضية الامتحان الإلهيّ بذبحه، وبعدها بمدّةٍ رُزق البشارة الثانية بمولوده إسحاق.

مسار تطوُّر رأي المفسِّرين المسلمين في تعيين مصداق الذبيح

على خلاف اهتمام السنّة اليهودية والمسيحية فقد كان الاهتمام الأوّل في السنّة الإسلامية تعيين مصداق الذبيح في قصّة ذبح إبراهيم ابنه. والقول بأن هذا كان الاهتمام الأوّل لا يعني بأيّ شكلٍ من الإشكال إغفال القسم الحقيقيّ في القصة، وهو قسم امتحان إبراهيم عليه السلام وابتلائه بهذا الابتلاء العظيم، حتّى ينال إثره مقام الإمامة، وهو الهدف المسلَّم به في الفهم الديني الإسلامي. ورغم ثبوت اسم إسماعيل

بعنوان الذبيح في الذاكرة الإسلامية، لكنّ البحث عن مصداق الذبيح ليس غريباً في الساحة الإسلامية بشكلٍ تامّ، فقد طرح في التاريخ الإسلاميّ، وبالذات في زمن خلافة الخليفة الثاني[٧٦]، وقد ذكر ذلك ابن كثير بقوله: «وقد ذهب جماعة من السلف بأن الذبيح كان إسحاق؛ نقلوا ذلك عن كعب الأحبار الذي أخذها عن صحف أهل الكتاب. ولم يكن ذلك المعنى الذي أخذوه مفهوماً من القرآن، سواء من مفهومه أو من منطوقه، بل إن النصّ القرآني واضحٌ في الإشارة إلى أن الذبيح كان إسماعيل»[٧٧].

البعض الآخر من المفسِّرين لم يرجِّح قولاً على قول، وأحالوا الجمع والتوفيق بين الروايتين، فاحتملوا أن يكون إبراهيمعليه السلام قد تعرّض للامتحان بذبح ابنه مرّتين: مرة أمر بذبح إسماعيل؛ ومرة ثانية أمر بذبح إسحاق، قربةً لله[٧٨]. كما قالوا: لعلّه لأن إسحاق كان يتمنّى أن يكون الذبيح؛ حتّى يحصل على الأجر والثواب الذي حصل عليه أخاه إسماعيل، وحتّى يبلغ مقامه، ولأن الله علمه صادق الحديث ومخلص اللهجة، فقد أمر أن يلقب بين الملائكة بالذبيح جزاءً وثواباً له[٧٩].

إن انتقال الكتابات والتفاسير إلى تعيين إسماعيل المصداق الأتمّ للذبيح في قصة إبراهيمعليه السلام، وقوّة الأدلة التي أقيمت له، دفع بجَمْعٍ من المستشرقين إلى الادّعاء أن القول بأن الذبيح كان إسماعيل إنما هو نتاج القرون المتأخِّرة بين المسلمين. ومن الأمثلة على هؤلاء ما قاله إدوارد نورث، في تحقيق حول ذبح إسحاق، حيث كتب يقول: «إن محمداًصلى الله عليه وآله نفسه قد احتمل أن إسحاق هو الذبيح، ولم يكن لدى المفسِّرين الأوائل شكٌّ في هذا»[٨٠]. وحَسْب قوله: إن فايرستون هو الآخر قد توصَّل؛ من خلال العديد من التحقيقات والأبحاث في الآثار الإسلامية، إلى أن المصادر الأولى من التراث الإسلامي كانت تميل إلى تعيين إسحاق بعنوان مصداق الذبيح في قصة إبراهيمعليه السلام»[٨١]. مؤلِّف كتاب (المقدس؛ اللاهوت والإيمان)، وبعد أن أجرى مقارنةً بين القرآن والتوراة حول قصة إبراهيم، وبعد إعداده لثلاثة مؤلَّفات: ١ـ إلهية الأمر بالقربان؛ ٢ـ تسليم إبراهيم التامّ والكامل للمشيئة الإلهية؛ ٣ـ مباركة نسل إبراهيم، كتب يقول: «مع أن تحديد هوية الذبيح في السنّة الإسلامية الأولى كان مورد اختلافٍ، لكنْ بعد مرحلةٍ حصل

بينهم التوافق على أن إسماعيل هو المعنيّ بالبحث، وليس إسحاق. ورغم أن القرآن لم يتعرّض لمحلّ وقوع القصة فإنهم خلصوا في الأخير إلى القول بأنها وقعت في مكّة»[٨٢].

ذكر الفخر الرازي أسامي المفسِّرين الذين ذهبوا إلى أن الذبيح كان إسحاق، وكذلك أسامي المجموعة التي قالت: إن الذبيح كان إسماعيل، كما أورد أدلّتهم والبراهين التي اعتمدوا عليها في إثباتهم. فذكر أن مجموعةً، من بينهم: عمر بن الخطّاب، والعبّاس بن عبد المطّلب، وعليّ بن أبي طالب عليه السلام، وابن مسعود، وكعب الأحبار، وقتادة، وسعيد بن جبير، ومسروق، وعكرمة، والزهري، والسدي، ومقاتل، كانوا ضمن المجموعة الأولى التي رجَّحت أن إسحاق كان هو الذبيح. ثم ذكر من المجموعة الثانية أفراداً، مثل: ابن عبّاس، وابن عمر، وسعيد بن المسيّب، والحسن بن عليّ عليه السلام، والشعبي، ومجاهد، والكلبي، ضمن القائلين بأن المصداق الأتمّ للذبيح كان إسماعيل[٨٣].

هويّة الذبيح في الروايات الإسلامية

تناولت روايات أهل السنّة قصة ذبح إبراهيم عليه السلام ابنه. لكنْ حَسْب رأيي كانت متناقضة؛ حيث جاءت مجموعة من الروايات في أن إسحاق هو الذبيح؛ ومجموعة ثانية صرّحت بأن الذبيح كان إسماعيل.

وتجدر الإشارة أن بين روايات المجاميع الحديثية الشيعية توجد روايات تقول بأن إسحاق هو ذبيح الله. ورغم ادّعاء الشيخ الصدوق وجود التعارض والاختلاف بين الروايات في هذا الموضوع، إلاّ أنه قدّم طرقاً للجمع بينها[٨٤]. وفي كتاب الكافي، للشيخ الكليني، هناك شواهد على وجود روايات قابلة للبحث في ثناياها عن هذا الموضوع، وهي الشواهد التي استند إليها العلاّمة المجلسي ليقول: إن الشيخ الكليني كان من المتوقّفين في تعيين مصداق الذبيح[٨٥].

وجود ازدواجية المصداق في هذه الروايات بين الشيعة كان عاملاً منذ القِدَم وحتّى وقتنا الراهن في إيجاد اتجاهين:

١ـ **الاتجاه الأوّل**: نقل كلا روايات المجموعتين، من دون أن يتكلَّم فيها بشيء. ومن جملة أفراد هذا الاتجاه نذكر، على سبيل المثال: الشيخ القمّي[٨٦]؛ والحويزي[٨٧]، والبحراني[٨٨].

٢ـ **الاتجاه الثاني**: والذي قال بأن الذبيح كان إسماعيل، من بينهم: الشيخ الصدوق[٨٩]، والشيخ المفيد[٩٠]، والطبرسي[٩١]، والعلاّمة المجلسي[٩٢]، ومن المتأخِّرين نذكر العلاّمة الطباطبائي[٩٣].

أما بين أهل السنّة؛ ونظراً لوجود تناقضٍ واختلاف بين الروايات في هذا الباب، فقد نتج عن ذلك بروز ثلاثة اتّجاهات:

١ـ **الاتجاه الأوّل**: نظير: الفخر الرازي[٩٤]، وابن الأثير[٩٥]، والسيوطي[٩٦]، حيث اكتفوا في تعاملهم مع النوعين من الروايات على تناقضها، فقد نقلوها من دون أيّ تعليق.

٢ـ **الاتجاه الثاني**: مثّله مجموعةٌ، نظير: الطبري[٩٧]، والثعلبي[٩٨]، وابن الجوزي[٩٩]، واختاروا الروايات التي تقول: إن إسحاق هو الذبيح في قصة إبراهيم‏(ع).

٣ـ **الاتجاه الثالث**: مثّله مجموعةٌ، منهم: الزمخشري[١٠٠]، وأبو حيّان الأندلسي[١٠١]، والزحيلي[١٠٢]، وأكَّدوا على أن إسماعيل‏(ع) كان هو الابن الذي اختير ليكون قرباناً في قصة إبراهيم‏(ع).

ويُلاحَظ عدم التزام علماء الشيعة بمفاد الروايات التي تتحدَّث عن إسحاق بعنوان الذبيح؛ والسبب راجعٌ لا محالة إلى أحد الأمور التالية: ١ـ إما أن هذه الروايات تعاني من الضعف السندي؛ ٢ـ أو أنها في مقام تعارضها والروايات من المجموعة الثانية التي تتحدّث عن أن الذبيح كان هو إسماعيل الابن البكر للنبيّ إبراهيم‏(ع) غَدَتْ غير قادرةٍ على الصمود في وجه إثبات الأخرى، وهذا ما حدا بعلماء الشيعة إلى الإعراض عنها.

والحقيقة أن بين هذه الروايات فعلاً تعارضٌ. لكنّ هذا التعارض لم يغفله العلماء، بل حاولوا بطرقٍ شتّى رفع التعارض، والجمع بين الروايات من المجموعتين، ناظرين إلى الجمع بين مفادها ومضمونها. فمثلاً: الشيخ الصدوق، وكما أشرنا إلى

ذلك سابقاً، سعى للجمع بين الروايات التي تبدو في ظاهرها متعارضةً، ففسَّر الروايات التي تتحدث عن أن الذبيح كان هو إسحاق بالشكل التالي: «الصحيح أن الذبيح هو إسماعيل، أما إسحاق ـ والذي ولد بعد إسماعيل بعدّة سنوات ـ كان يتمنّى أن يكون الابن الذي أمر الله إبراهيم بذبحه قرباناً، ولأن الله قد اطَّلع على قلبه وعلمه صادقاً لم يشأ أن يمنع عنه أجر وثواب هذا التمنّي الصادق فنادى في الملائكة أن يسمّوه بالذبيح؛ إكراماً له»[١٠٣].

وعلى العموم، وبعيداً عن إثبات هوية الذبيح، النقطة التي تستنتج ممّا سبق أن الفضاء الغالب في التفاسير الإسلامية على خلاف ما هو سائد في فضاءات التفاسير والسنّة اليهودية أو المسيحية، حيث يسعى إلى تعيين المصداق للذبيح. وبأسلوبٍ آخر: إن المفسِّرين المسلمين في تعرُّضهم لقصة إبراهيم، وبالذات لقصتّه في ذبح ابنه، إلى جانب اهتمامهم بجوانب القصّة الأخرى، والتي ذُكرت في الكتب السماوية السابقة، كان هدفهم بالدرجة الأولى الخروج بجوابٍ ثابت حول تعيين هوية المصداق الأتمّ للذبيح، وتعرّضهم للجوانب الأخرى في القصة لم يكن له نفس الحضور ونفس الاهتمام. نعم، من الثابت أن الديانات الإبراهيمية قد اشتركت، وبالخصوص الإسلام، في الرأي حول الهدف الإلهيّ من أمر إبراهيمعليه السلام بهذا الأمر على كِبَر سنّه ومقامه العالي في النبوّة، حيث اتّفقوا جميعاً على أنه كان امتحاناً عظيماً لإبراهيم الخليلعليه السلام. وانفرد الإسلام بإضافة هدفٍ آخر لم تتطرَّق له الديانات الأخرى، حيث تحدَّث عن أن هذا الابتلاء بهذه العظمة كان الهدف من ورائه هو منح إبراهيمعليه السلام مقام الإمامة، وهو المقام الذي يُعَدّ بحسَب القرآن أعلى وأعظم من مقام النبوّة.

النتيجة

إن قصة الذبيح التي تعرَّض لها إبراهيمعليه السلام موضوعٌ مشترك بين الأديان السماوية الثلاثة، وفي عين هذا الاشتراك وُجد الاختلاف بين نظرات وتفاسير اليهودية والمسيحية والإسلام.

واهتمام الديانات الثلاثة بقصّة إبراهيم في جانب الأمر الإلهيّ بذبح ابنه جاء

نظراً لأمرين:

الأوّل: إن إبراهيم يُعَدّ الأب الأكبر والأصيل لهذه الديانات الثلاثة، حيث تنطلق كلّ واحدة من الديانات الإبراهيمية منه، ويظهر جليّاً من خلال الاشتراك في التوحيد الإبراهيمي.

الثاني: إن قصة الذبيح أتَتْ على ذكرها الكتب السماوية لهذه الأديان الثلاثة: القرآن والعهد القديم والعهد الجديد.

وهذا هو السبب وراء اهتمام التفاسير المختلفة، أعمّ من الأخلاق والعقائد والعرفان و...، بهذه القصّة، حيث انبرى أصحابُ النظر والمحقّقون والباحثون إلى الإدلاء برأيهم وتفاسيرهم في الموضوع، حيث نظر كلٌّ منهم إلى القصة من زاويةٍ خاصّة. وقد تتبَّعنا كيف اختلفت طرق تبيينهم للقصّة، وكيف اختلفت تفاسيرهم فيها، انطلاقاً من معطيات كتبهم المقدّسة وما حملته من معلوماتٍ في الموضوع.

آلة التفكّر اليهودية ركّزت على أن الذبيح كان إسحاق، وتبعها في هذا الاعتقاد الفكر المسيحي. الفكر الإسلامي طوال تاريخه كان يعتقد أن الذبيح هو إسماعيل. علماً أن هَمَّ كلّ واحدةٍ من الديانات الثلاثة في تعاملها مع قصة الذبيح كان إثبات مسألة بعينها، على خلاف اهتمام الديانات الأخرى. الاهتمام الغالب في تفاسير اليهودية والإسلام هو البحث في فلسفة الأمر الإلهيّ الصادر لإبراهيمﷺ بذبح ابنه، فقد غلب على نظرة الديانة اليهودية، كما هو ظاهرٌ في تفاسيرها وسنّتها، ما عبرت عنه بفلسفة الامتحان، فإبراهيم هو العنصر الأصيل في هذه القصة، وهو حدّها الواقعي. في الإسلام حصل توافقٌ نظريّ حول فلسفة هذا الأمر الإلهيّ، وبتعبيرٍ أكثر دقّة: إن نظرة القرآن ونظرة التفكّر الإسلامي الظاهر في تفاسيره وسنّته هو غلبة حصر الأمر الإلهيّ في مسألة العهد الإلهي لإبراهيم، أو ما عبر عنه صراحةً بمقام الإمامة، وهو المقام الذي يعتقد أنه أعلى رتبة من مقام النبوّة. فإبراهيم بعد أن حصَّل مقام النبوّة ابتلاه الله؛ ليمنحه مقام الإمامة. وتجدر الإشارة إلى أن التوافق النظريّ بين اليهودية والمسيحية حول محورية فلسفة الأمر الإلهيّ لإبراهيمﷺ استتبعه توافقٌ على المستوى العمليّ، حيث بُنِي البحث حول مسألة تعيين المصداق الواقعيّ للذبيح،

وكأنها المدخل للوصول إلى كُنْه فلسفة الأمر الإلهيّ وبابه الأول. في المسيحية النظرة الغالبة والهدف الأصيل من قصّة إبراهيم في جانب الذبيح هو جعل إسحاق هو الذبيح؛ لما سيتفرَّع عنه في ما يرتبط بصلب المسيحعليه السلام، حيث ذهبوا إلى الاعتقاد بأن ذبح إسحاق كان العَرْض المتقدِّم لأحداث قصّة صلب المسيحعليه السلام، وكأن قصّة صلب المسيح تجد امتدادها الواقعي والتاريخي في قصّة ذبح إسحاق، حيث مهّد الأمر الإلهي بذبح إسحاق في عملية خلاص البشرية التي توّجت بصلب المسيح ابن الربّ، حَسْب معتقدهم. فإسحاق عنصر الأصل في قصّة إبراهيمعليه السلام، وعليه يدور مدارها، ويتعلّق هدفها، سواء في نفس واقعة الذبح أو ما يرتبط بها ارتباطاً مصيرياً في قصّة صلب المسيح.

وإجمالاً إن تغيُّر زاوية نظر كلّ واحدة من الديانات الثلاثة لقصّة الذبيح في قصة إبراهيمعليه السلام رافقه وجود نظرات أخرى تنطلق من زوايا مغايرة لما عليه التفاسير والسنّة في تلك الديانات، حيث تتبّعنا النظرة العرفانية والنظرة الأخلاقية التي حاولت البحث في مقولة الذبح من المباني الخاصّة لها من وجهة الأخلاق في وجود الأمر بالذبح أو عدم وجوده، أو لماذا هذا الأمر الإلهي بالذبح؟ الذي ناقشته النظرة العرفانية.

الهوامش

(١) Levenson, Jon Douglas, ٢٠١٢, Inheriting Abraham: The legacy of the patriarch in Judaism, Christianity, and Islam, Princeton: Princeton University Press, p ٦.

(٢) Solomon, Timosy M., ١٩٩٨, Study of Abraham in the bible and the Qur'an as a step toward interfaith dialogue, Hartford Seminary.

(٣) Lowin, Shari L., ٢٠١١, «Abrahm in Islamic and Jewish Exegesis», Religion Compass٥/٦, p ٢٢٤.

(٤) محمد رسول إيماني، مروي بردو ديدگاه در مورد ذبيح إبراهيمعليه السلام در سنت إسلامي، معرفت أديان، العدد ٢: ٥ ـ ٢٢، ١٣٨٩هـ؛ زينب پور أختري، ذبيح أز ذبيح أز ديدگاه قرآن ـ عهدين ـ ومفسِّران، كوثر، العدد ٢٣: ١٠١ ـ ١٠٨، ١٣٨٨؛ السيد حسين الحسيني وسمانة زارعتي، بررسي

تطبيقي داستان حضرت إبراهيم در متون تفسيري وعرفاني، إلهيات تطبيقي، العدد ٢: ٤١ ـ ٦٩، ١٣٨٩.

(٥) سفر التكوين ١٦: ١١.

(٦) سفر التكوين ١٧: ١٩.

(٧) سفر التكوين ٢٥: ٢.

(٨) سفر التكوين ٢٥: ٩.

(٩) سفر التكوين ١٧: ٢٠.

(١٠) سفر التكوين ١٦: ١٢.

(١١) سفر التكوين ٢٢.

(١٢) سفر التكوين ٣٢: ٩؛ ٤٨: ١٥ ـ ١٦؛ إصحاح الخروج ٢: ٢٤؛ ٣: ٦؛ لاويان ٢٦: ٤٢؛ الإعداد ٣٢: ١١.

(١٣) سفر التكوين ٢٢: ١ ـ ٩.

(١٤) سفر التكوين ٢٢: ٩ ـ ١٨.

)١٥(Fischer, Zoltan, Jul - Sep ٢٠٠٧Jewish Bible quarterly, saccrificing Isaac: a new interpretation, V. ٣٥Issue ٣, p ١٧٦.

(١٦) Cohen, Barbara, ١٩٧٨The Binding of Isaac, Lothrop Lee & Shepard, p ٢٢.

)١٧(Wenham, Gordon,١٩٩٤, Word Biblical CommentaryVol. ٢, Genesis ١٦ - ٥٠, Dallas, texas, word books publisher, p ١٠٦ – ١٠٨.

(١٨) Fischer, Zoltan, Jul - Sep ٢٠٠٧Jewish Bible quarterly, saccrificing Isaac: a new interpretation, V. ٣٥Issue ٣, p ١٧٦.

)١٩(Bandstra, Barry, ٢٠٠٨Reading the Old Testament: Introduction to the Hebrew Bible, Cengage Learning, p ٩١.

(٢٠) سفر التكوين ٢٢: ١.

(٢١) جنسيس رابا ٦: ٤٧.

(٢٢) سفر التكوين ٢١: ١٢.

(٢٣) ملاخي ٣: ٦.

(٢٤) Fischer, Zoltan, Jul - Sep ٢٠٠٧Jewish Bible quarterly, saccrificing Isaac: a new interpretation, V. ٣٥Issue ٣, p ١٧٤.

(٢٥) Moberly, R. W. L,. ٢٠٠٠, The Bible, Theology, and Faith: A Study of Abraham and Jesus, Cambridge University Press, p ١٢٨ – ١٢٩.

(٢٦) المدراش (מדרש) بالعبرية هي سلسلة مجموعة من التعليقات القديمة على كلّ أجزاء التناخ، بتنظيم وتقسيم مختلفين من مجموعة إلى أخرى. فكل جزء من كتاب في المدراش يمكن أن يكون قصيراً جدّاً، وبعضه يصل في القصر إلى كلمات قليلة أو جملة واحدة، ويوجد بعض من أجزاء من

المدراش في التلمود.

)٢٧(Spiegel, Shalom, ١٩٧٩, The Last Trial: On the Legend and Lore of the Command to Abraham to Offer Issac as a Sacrifice - the Akedah, Behrman, p ٣٨ – ٤١.

(٢٨) سفر التكوين ٢٢: ٥.

(٢٩) Miles, Jack, ١٩٩٥, God a biography, New York, Vintage, p ٥٩.

(٣٠) Fischer, Zoltan, Jul - Sep ٢٠٠٧Jewish Bible quarterly, saccrificing Isaac: a new interpretation, V. ٣٥Issue ٣, p ١٧٤.

(٣١) Joseph Herman Hertz, ١٩٣٦, Hamishah Humshe Torah Im Ha - Hafterot: Genesis, Defus d'universitah Oxford, p ١٨٢.

(٣٢) المصدر نفسه.

٣٣() Spiegel, Shalom, ١٩٧٩, The Last Trial: On the Legend and Lore of the Command to Abraham to Offer Issac as a Sacrifice - the Akedah, Behrman, p ٦٨.

(٣٤) سفر التكوين ٢١: ٩ ـ ١٨.

(٣٥) Kierkegaard, Soren, ٢٠١٠Fear and trembling, USA, pacific publishing, p ٢٦.

(٣٦) سفر التكوين ١٨: ٢٣ ـ ٣٢؛

Smith, Yancy, ٢٠٠٨, Hippolytus' Commentary on the Song of Songs in Social and Critical Context, PhD Dissertation; Brite Divinity School, p ٣٩٢.

(٣٧) Riessen, Renée D. N. Van, ٢٠٠٧, Man as place of God: Levinas' Hermeneutics of Kenosis, Published by Springer, p ١٥٥.

(٣٨) Nelson, Eric Sean & Kapust, Antje & Still, Kent, ٢٠٠٥, Addressing Levinas, Northwestern University Press, p ٢٧.

(٣٩) Levinas, Immanuel, ١٩٩٦, Proper Names, Stanford, CA: Stanford University Press, p ٧٤.

(٤٠) المصدر السابق: ٣٥٩.

(٤١) غلاطية ٤: ٣٠ ـ ٣١.

(٤٢) غلاطية ٤: ٢٢ ـ ٢٨.

(٤٣) رسالة إلى أهل رومية ٩: ٧ ـ ٩.

(٤٤) مرقس ١٢: ٢٦؛ سفر أعمال الرسل ٣: ١٣.

(٤٥) متى ١: ٢؛ لوقا ٣: ٣٤.

(٤٦) رسالته إلى أهل رومية ٩: ١٠.

(٤٧) سفر أعمال الرسل ٧: ٨.

(٤٨) رسالة إلى العبرانيين ١١: ١٧ ـ ١٩؛ رسالة يعقوب ٢: ٢١.

(٤٩) متّى ٢٧: ٣٢ ـ ٣٥؛ مرقس ١٥: ٢٤؛ لوقا ٢٣ ـ ٣٣؛ يوحنّا ١٩: ١٨ ـ ٢٥.

(٥٠) سفر التكوين ٢٢: ٤.
(٥١) متّى ١٢: ٤٠؛ مرقس ٨: ٣١؛ لوقا ٩: ٢٢؛ يوحنّا ٢: ١٩ ـ ٢١.
(٥٢) الرسالة إلى العبرانيين ١١: ١٧ ـ ١٩.
٥٣() Augustine of Hippo,١٩٧٢The City of God, Translated by Henry Bettenson Harmondsworth, England, Penguin Books, ٣٢, p ١٦.
(٥٤) the Sacrifice of Issaac a Symbol of the Resurrection, p ٣.
(٥٥) المصدر نفسه.
(٥٦) Letter & Spirit ١ ٢٠٠٥, The sacrifice of issac in genesis and Hebrew s a study in the Hermeneutic of Faith, James Swetnam, S.J, Pontifical Biblical Institute, Rome, p ٢٩.
(٥٧) Smith, Yancy, ٢٠٠٨,»Hippolytus' Commentary on the Song of Songs in Social and Critical Context» PhD Dissertation; Brite Divinity School, p ٣١٢.
(٥٨) Origen, Ronald E. Heine, ١٩٨٢, Homilies on Genesis and Exodus, Catholic University of America Press, p ١٨٨.
(٥٩) Moberly, R. W. L,. ٢٠٠٠, The Bible, Theology, and Faith: A Study of Abraham and Jesus, Cambridge University Press, p ١٠٧.
(٦٠) TheSacrifice of Isaac ,a Symbol of the Resurrection, p ٣.
(٦١) المصدر نفسه.
(٦٢) Barnhart, David, ٢٠٠٧Living in the Times of the Signs, Xulon Press, p ٢٩١.
(٦٣) Lippitt, John, ٢٠٠٣, Routledge philosophy guidebook to Kierkegaard and Fear and trembling, London, New York: Routledge, p ١٤.
(٦٤) Jacques, Derrida, ١٩٩٦, The gift of death, University of Chicago Press, p ٥٩.
(٦٥) مهتاب مستعان، كيركغار، متفكر عارفه پيشه: ١١٢، طهران، روايت، ١٣٧٤.
(٦٦) Stephen, Evans, C.,٢٠٠٦,Kierkegaard on Faith and the Self, Baylor University Press, p ١٢٤.
(٦٧) رحيم سليماني أردستاني، خرد ورزي در ما جراي ذبح فرزند توسط إبراهيم خليل، أنجمن معارف إسلامي ٢: ٧٤، ١٣٨٤.
(٦٨) كما في يوسف: ٦.
(٦٩) كما في الأنعام: ٨٤؛ إبراهيم: ٣٩؛ الأنبياء: ٧٢.
(٧٠) كما في الصافات: ١١٣.
(٧١) تاريخ الطبري ١: ٩٦، بيروت، مؤسّسة الأعلمي، ١٤٠٣.
(٧٢) الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٨: ٥١٧ ـ ٥١٨، صحّحه: أحمد حبيب العاملي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

(٧٣) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٧: ١٥٣، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٣.

(٧٤) الفخر الرازي، التفسير الكبير ٢٦: ١٥٣ ـ ١٥٤، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٠.

(٧٥) تفسير القرطبي ١: ٦٧، ط٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥.

(٧٦) أبو الحسن الصديق عبد العظيم، الذبيح مَن هو؟، الشرعية والدراسات الإسلامية، العدد ٢١: ١٥ ـ ١٧، ١٤١٤.

(٧٧) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ١: ٢١٤ (بالتصرُّف)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٩.

(٧٨) مطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ ٣: ٦٤، مصر، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٤.

(٧٩) عبد العلي بن جمعة الحويزي، تفسير نور الثقلين ٤: ٤٢٤، تصحيح: هاشم رسولي، قم، إسماعيليان، ١٣٧٩.

)٨٠(Noort, Edward and Tigchelaar, Eibert (Eds), the Sacrifice of Isaac, BRILL, ٢٠٠٢, p ١٣٠.

(٨١) المصدر نفسه.

٨٢() Moberly, R. W. L,. ٢٠٠٠, The Bible, Theology, and Faith: A Study of Abraham and Jesus, Cambridge University Press, p ١١٦.

(٨٣) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب ٢٦: ٣٤٧، ط٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي،١٤٢٠.

(٨٤) الصدوق، عيون أخبار الرضاﷺ ٢: ١٩١، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٤.

(٨٥) المجلسي، بحار الأنوار ١٢: ١٣١، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣.

(٨٦) تفسير علي بن إبراهيم القمي ٢: ٢٢٤، قم، دار الكتاب، ١٣٦٧.

(٨٧) الحويزي، تفسير نور الثقلين ٤: ٤١٩.

(٨٨) هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ٤: ٦١٥، طهران، بنياد بعثت، ١٤١٦.

(٨٩) الصدوق، الخصال ١: ٥٧، قم، جماعة المدرسين، ١٣٦٢.

(٩٠) المفيد، تفسير القرآن المجيد: ٤٣١، قم، مكتب التبليغ الإسلامي، ١٤٢٤.

(٩١) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٨: ٧٠٧، طهران، ناصر خسرو، ١٣٧٢.

(٩٢) المجلسي، بحار الأنوار ١٢: ١٣٤.

(٩٣) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٧: ٢٣١.

(٩٤) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب ٢٦: ٣٤٦.

(٩٥) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ١: ٩٧، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤١٧.

(٩٦) السيوطي، الدر المنثور في تفسير المأثور ٥: ٢٧٩، قم، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٤.

(٩٧) الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ٢٣: ٥٤.

(٩٨) الثعلبي، الكشف والبيان ٨: ١٤٩، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢.

(٩٩) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك ١: ٢٧٧، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٢.

(١٠٠) الزمخشري، تفسير الكشاف ٤: ٥٨، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٧.

(١٠١) أبو حيّان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير ٩: ١١٩، بيروت، دار الفكر، ١٤٢٩.

(١٠٢) وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج ٢٣: ١١٤، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٤١٨.

(١٠٣) الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٩١.

معنى اللاشيء

في التحوّل من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية

د. أحمد باكتجي(*)

ترجمة: وسيم حيدر

المقدّمة

في لغةٍ مثل اللغة الفارسية أو اليونانية، حيث يستعمل فعل الربط (است) الدالّ على التحقق والكينونة، [كما هو الحال في كلمة (is) في اللغة الإنجليزية]، هناك إمكانية صياغة معنى الوجود والكينونة من هذا الفعل الرابط، وصياغة معنى العدم من صيغته السالبة. وهو أمرٌ قد تحقّق في اللغة اليونانية. وحيث لا توجد مثل هذه الإمكانية في اللغة العربية [بسبب إضمار فعل الكينونة فيها] فقد ظهر مصطلح الوجود والعدم في الفلسفة الإسلامية على صيغة أيس وليس، وبعد مرحلةٍ تمّ الانتقال إلى مصطلح الوجود والعدم. وعلى الرغم من أن الحاصل في هذا الانتقال هو مجرّد تحوّل لفظي، فإن تفاوت اللاشيء عن ليس والعدم يعبِّر عن ارتباطٍ جادّ على مستوى المفهوم، وهذا الأمر قد أدّى في بعض المواضع ـ من قبيل: تحقّق الإبداع ـ إلى عدم تحقّق الانتقال من اللاشيء إلى العدم.

إن تحقّق الإبداع تحت عنوان: «الخلق لا من شيء»، الذي نراه للمرّة الأولى في الفلسفة الإسلامية عند الفارابي، إنما كان ـ بحَسَب رؤية بعض الباحثين، من أمثال:

(*) حائزٌ على دكتوراه في الفلسفة من جامعة الإمام الصادق عليه السلام، وأستاذٌ مساعِدٌ في معهد علوم القرآن والحديث، كلِّية الإلهيّات.

(وولفسن) ـ بتأثيرٍ من المحافل الفلسفية اليهودية. إلاّ أن هذا التحقيق يُثبت أن هذا التحقّق، إلى جوار المنشأ الواضح الذي يحمله من الفلسفة اليونانية، قد تأثّر بشكلٍ مباشر بالنصوص الدينية الإسلامية والسنّة الكلامية لدى المسلمين أيضاً.

الـ «مِدِن» والـ «مِنون» في اليونان الإغريقية ـــ

إن مسألة الخلق الأوّل من أقدم المسائل التي شغلت ذهن الإنسان منذ القدم، وقد دعت المفكّرين من مختلف المذاهب الفكرية إلى الخوض في بيان تحقّق هذه المسألة بنوعٍ من الأنواع.

يمكن العثور على نماذج من أقدم أنواع التحقّق الفلسفي للخلق الأول في النصوص التي تعود إلى ما قبل الحقبة السقراطية. إن مفهوم الـ «مِدِن» بمعنى الـ «لا شيء» كلمةٌ مؤلفة من سابقة الـ «مِ» كأداة للنفي، و«دِن» (وس) بمعنى «شيء». وقد استعملت للمرّة الأولى في مذكّرة متبقية عن الفيلسوف الإيليائي (بارمنيدس). فهو حيث يرى الوجود مجموعة موحدة ومنسجمة يعتبر الـ «لا شيء» أو الـ (مِدِنوس) غير قابل للفهم، وغير قابل للذكر[١]. من هنا فإنه عندما تكلّم عن وجود أو عدم وجود الأمور عبَّر عن ذلك بـ «إستين» في مقابل الـ «أوك إستين»[٢]. فهو في معرض الحديث عمّا هو كائنٌ وما هو غير كائن يقول: «أما ما هو كائن وما هو عدم كون فهو عدم الكينونة»، و«ما هو غير كائن (غير موجود)، وما يتوقّف وجوده على عدم الكينونة»[٣].

ومن خلال الاستعانة بالمصطلحات المتأخّرة يمكن القول: إن (بارمنيدس) كان يرى الموجود واجب الوجود، والمعدوم ممتنع الوجود، ولم يكن يقول بوجود حدٍّ وسط باسم ممكن الوجود. إن هذا القول قابلٌ للفهم عنده في إطار وحدة الوجود، وعلى هذا الأساس لا يحدث في الواقع خلق في العالم، ليكون مقدمةً للكلام حول مبدأ الخلق الأوّل.

ومن بين أتباعه (مليسوس)، الذي عمل على تطوير نظريته، واستنتج صراحةً أن ما هو موجودٌ كان منذ الأزل، ولا يمكن لشيءٍ أن ينبثق من الـ «لا شيء»[٤].

إن اقتران حرف النفي «مِ» بأحد مشتقات الفعل «إيمي» بمعنى «الكينونة» و«الوجود»[٥]، الذي نراه عند (بارمنيدس)، شكّل أرضية لدى الأجيال اللاحقة له لصياغة مصطلحٍ هامّ آخر، أضحى منافساً لمصطلح الـ «مِدِن». إن هذا المصطلح الجديد، أي الـ «مِئون»، والذي نجد أقرب معادلٍ له في اللغة العربية هو الـ «لا موجود»، إنما نجده بعد مضيّ قرن من (بارمنيدس)، وذلك في كتابات الفيلسوف الإغريقي الذرّي (ديموقريطس). ومن وجهة نظره فإن العالم الواقعي مؤلّف من علتين أو عنصرين، وهما: الـ «تو اون» والـ «تو مِئون»، واللذان يعنيان في العربية: «الموجود» و«اللاموجود»؛ حيث إن الـ «تو اون» يتحقّق بالذرات المتناغمة والمتحدة وغير القابلة للتجزئة، والـ «تو مئون» يتحقّق بالخلأ. وهذا الأخير عبارةٌ عن أمرٍ غير وجودي وغير مطلق، هو «لا ذرّة»، وعنصر يوفّر إمكانية لتعدّد الأجزاء المتفرّقة، ويخلق لها فضاء للحركة[٦]. ويبدو أن ما نقله (بلوتارخوس) عن «ديموقريطوس) من استبدال الـ «تو مِئون» بـ «تو مِدِن»، ونسبة هذا الكلام إليه، من أن الـ «نو دن لا يمكن أن يكون أكثر كينونة من الـ (مِدِن)»[٧]، قد نشأ عن الخلط بين مصطلحين.

من هنا فإن (ديموقريطوس) قد طرح الوجود فوق طاولة البحث على مستويين؛ فهو من جهةٍ عدّ الخلأ أو الـ «لا ذرّة» عنصراً من عنصري العالم الواقعي، ورأى له دَوْراً وجودياً؛ ومن جهةٍ أخرى يرى الذرّة وحدها هي العنصر الأصيل (أو الموجود)، وأما عنصر الـ «لا ذرّة» أو الخلأ فإنه يطلق عليها اسم الـ «مِئون» أو الـ «لا موجود». ومن الواضح أن الـ «مِئون» في الوقت الذي لا يكون ناظراً إلى نفي الأصالة التي يحتكرها عنصر الذرّة لنفسه فإنه لا يعني نفي مطلق الوجود، ومن هنا عمد (ديموقريطوس) إلى العدل عن التعبير بالـ «مِدِن» إلى التعبير بالـ «مِئون». إن استعمال الـ «مِئون» عند «ديموقريطوس» يُظهر بوضوحٍ كيف كان الـ «مِدِن» ناظراً إلى نفي مطلق الشيئية، في حين كان الـ «مِئون» يميل في الغالب إلى نفي شيء (ذرّة) كان من المتوقَّع له الوجود. وعلى هذا الأساس يكون تحويل الـ «مِئون» إلى «العدم» خطأ؛ إذ لا بُدَّ من الالتفات بنحوٍ من الأنحاء إلى أن (ديموقريطوس) كان يربط في كلامه تحقّق الـ «تو اون» بالـ «تو مِئون»، حيث يمكن له توفير إمكانية تعدّد الأجزاء المتفرّقة، وأن يخلق لها فضاء

لتحرّكها، بَيْدَ أنه لم يربط تحقّق الـ «تو مِئون» بتحقّق الـ «تو اون».

إن هذا الأمر يمثّل نقطةً مناسبة للانتقال من الـ «مِئون» عند ديموقريطوس إلى الـ «مِئون» الإفلاطوني؛ إذ يُستنبط من كلَيْهما نوعٌ من أسبقية الـ «تو مِئون» على الـ «تو اون». فبحَسَب بيان أورسطوطاليس كان أتباع إفلاطون يطلقون على المادّة الأزلية المنبثقة عن الكائن الذي خلق العالم اسم الـ «تو مِئون»(٨). إن المقارنة بين الاستعمالين تثبت كيف أسهم الانتقال من «ذرّية» ديمقريطوس إلى الفكر الإفلاطوني في حدوث تطوّر مفهومي في الـ «تو مِئون»؛ إذ بعد أن كان مرجعه الخلأ انتقل الآن ليكون المرجع له هو المادّة الأزلية، التي أضحت الآن هي منشأ خلق العالم. يمكن لنا أن ندرك هنا بوضوحٍ أن الـ «مِئون» يعني انتفاء أمر، وذلك الأمر هو الوجود المعروف، وأنه لا يدلّ على الـ «لا وجود»، بل على الـ «لا موجود»، الذي هو في الواقع «موجود سابق».

إن الخطوة اللاحقة في التحوّل المفهومي لـ «مِئون» تعود إلى أرسطوطاليس. فقد أصرّ أرسطوطاليس - طبقاً لمبناه الفلسفي القائل بقِدَم العالم - على عدم خلق أيّ شيء من الـ «مِئون» بمعناه المطلق. وقد استعمل في العبارة مورد البحث تحقّق الخلق من الـ «مِئون» تماماً(٩). إن رأي أرسطوطاليس بشأن الـ «مِئون» يظهر من خلال النظر في تفسيره للهيولى أو المادّة.

إنه يرى أن المادّة أمرٌ بالقوّة، وأن فعليتها تتحقّق بالصورة، وأنها تطلق صوراً على التعاقب، وتتقبّل صوراً أخرى، وأن المادة على نحو الإجمال هي علّة الكون والفساد. ومن خلال التدقيق في كلمات أرسطوطاليس يجب القول: إن ما ذكره بشأن المادّة يمكن مقارنته إلى حدٍّ كبير بتعبيرات ديموقريطس بشأن الخلأ. وقد أكّد في موضعٍ على أن المادة ليست مِدِن (لا شيء)، بل هي «تي» (شيء)(١٠). وصرَّح في موضعٍ آخر أن المادة ليست دائماً ومطلقاً، بل هي «مِئون على نحوٍ عرضي» فقط(١١). وعلى الرغم من الاختلاف العميق بين إفلاطون وأرسطوطاليس في تعريف المادّة من حيث معرفة الوجود هناك بينهما الكثير من المشتركات في ما يتعلّق بالمعرفة المفهومية؛ فالمادّة عندهما تتدخّل بنحوٍ من الأنحاء في الخلق، وقد ذهبا معاً إلى اعتبار المادّة «مِئون»، وبنفس اختلاف نوع مدخلية المادّة في الخلق في كلتا المدرستين تكون مِئونية

المادة في كلام الإفلاطونين مطلقة، وفي بيان أرسطوطاليس عرضية.

ولتوضيح هذا الاختلاف لا بُدَّ من العودة ثانيةً إلى المعنى الرئيس لـ «المئون»، الذي يعني انتفاء أمر متوقّع، وليس النفي المطلق. إن المادة إنما كانت عند الإفلاطونيين عبارة عن الـ «مِئون» لوجودها قبل خلق العالم، أي «تو اون»، ومن هنا تدلّ على نوعٍ من «الموجود السابق». كان أرسطوطاليس يعتبر المادة أمراً بالقوّة، ومن هنا كان يعتبرها «مِئون»، وليست بالفعل، ولم تتحقّق لها الفعلية المتوقّعة. ومن هنا فإنه؛ رفعاً للغموض، يصرِّح بأن المادة وإنْ كانت من الـ «مِئون» عرضاً، إلاّ أنها ليست من الـ «مِدِن» أبداً.

في الكتاب الثاني للموكابيين من الكتب الأبوكريفية، التي يعود تأليف نصّها الأصلي ـ غير المختصر ـ إلى ما قبل عام ١٦٠ق.م بقليلٍ، هناك عبارةٌ اعتبروها ذات صلةٍ بالمصطلحات السائدة بين الفلاسفة الإغريق في ما يتعلّق بالخلق. تقول تلك العبارة: «انظر يا ولدي إلى السماء والأرض، وإذا رأيت كلّ ما فيها فاعلم أن الله صنع الجميع من العدم، وكذلك وجد جنس البشر»[١٢].

وقد فسّر (فيلون الإسكندراني) هذه العبارة بالمادّة غير المتبلورة من السابق للموجود الإفلاطوني. وقد عمد (هرماس) ـ من آباء الكنيسة الأوائل ـ، و(يوحنا الدمشقي) ـ من المتأخِّرين ـ، إلى إرجاع هذه العبارة إلى الخلق من «غير الموجود» الـ (مِئون). واعتبرت هذه العبارة أحياناً جهداً في سياق الانتقال من تحقّق «من لا شيء» إلى «لا من شيء»[١٣]. إلاّ أن سياق العبارة في كتاب الموكابيين يثبت أن هناك في ما يتعلّق بخلق السماوات والأرض ذات التصوّر الذي نشاهده بشأن خلق الإنسان. وعلى أيّ حال قد تمّ التصريح في التوراة بأن آدم بوصفه أوّل إنسان قد خُلق من تراب الأرض[١٤]. يضاف إلى ذلك أنه لا بُدَّ من الالتفات إلى أنه في أصل العبارة اليونانية لكتاب الموكابيين قد استعمل لفظ الـ «اوك اكس اونتون»، وإن الاستفادة من حرف النفي «اوك» بَدَلاً من «مِ» قد أبعدها عن لغة الفلاسفة المتقدّمين من الإغريق. وعلى أيّ حال لا بُدَّ من التدقيق بأن الـ «اوك اكس اونتون» ـ خلافاً للتصوّر البدوي ـ ليست شكلاً متحوِّلاً لـ «اك مئونتوس» لدى الفلاسفة المتقدّمين، ويجب اعتبارها تعبيراً عُرْفياً وبعيداً

عن اللغة الفلسفية.

غير الشيء واللاشيء في النصوص الدينية الإسلامية

على الرغم من تناول القرآن الكريم للمباحث المتعلّقة بالإبداع والخلق الأول في الكثير من المواضع، وجاء بعد ذلك بسطها وتفصيلها في الأحاديث الشريفة، إلاّ أننا لا نستطيع تتبُّع أثر «الخلق من العدم» وتجلّياته المتنوّعة في ما هو أبعد من المباحث الكلامية المحتدمة في القرن الثاني الهجري.

إن إدراك فكرة الخلق من العدم (creation ex nihilo) في فضاء المسيحية الغربية أدّى إلى إرجاع ترجمات القرآن الكريم، ولا سيَّما الآية ٥٣ من سورة الطور، إلى هذا الإدراك والتصوّر. تقول هذه الآية الشريفة: ﴿**أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ**﴾ (الطور: ٣٥). ويفهمها المتلقّي الغربي، ولا سيَّما عبارة «من غير شيء»، على صيغة «ex nihilo». يمكن الوقوف على ترجمة هذه الآية بـ «الخلق من العدم» في عبارة: «من لا شيء» عند الكثير من الذين ترجموا القرآن الكريم إلى اللغة الإنجليزية، من أمثال: إيروينغ، وبالمر، وآربري، وبيكتال، ويوسف علي، والذين ترجموها إلى غير الإنجليزية أيضاً، من أمثال: كراتشكوفسكي. وحتّى في تعبير: «مع لا شيء»، الذي نجده في ترجمة «سيل»، و«رادول»؛ إذ نجد هناك نوعاً من استعمال التحقّق غير المألوف للخلق من العدم.

وفي هذا الإطار يذهب بعض المحلّلين للفكر الإسلامي، من أمثال: «وولفسن»، إلى الاعتقاد بأن هذه الآية تحتوي على إشارةٍ مبهمة لعقيدة الخلق من العدم[(١٥)]. كما نجد ذات هذا الفهم للآية في المصادر التفسيرية القديمة، وإنْ على نطاقٍ محدود جدّاً[(١٦)]. ولكنّه على أيّ حالٍ فهمٌ متأخّر جدّاً عن عصر النزول، حيث يظهر في خضم الجدل الكلامي المحتدم في القرنين الثاني والثالث الهجريين.

ولا بُدَّ من الالتفات إلى أن عبارة: ﴿**أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ**﴾ تعبِّر ـ بشهادة الآيات السابقة واللاحقة لهذه الآية من سورة الطور ـ عن استفهامٍ استنكاري، وإن خلق الإنسان «من غير شيء» إنما يمثِّل موقف ورؤية المشركين، وليس هو رأي القرآن.

فالشيء هنا اسمٌ مبهم، وله مدلول محدّد، وهو ينطبق على كلّ شيء يمكن فهمه من السياق، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ**﴾ (البقرة: ١١٣)، حيث يكون الشيء هنا بمعنى الدين؛ وقوله تعالى: ﴿**وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ**﴾ (الحجر: ١٩)، حيث يكون الشيء بمعنى النبات، وهكذا. وعليه، من خلال الالتفات إلى سياق الآية مورد البحث من سورة الطور، ولا سيَّما العبارة المعطوفة عليها، وهي قوله تعالى: ﴿**أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ**﴾، ندرك أن معنى الشيء هو الخالق، وبذلك يكون معنى الآية: «هل خلقوا من غير خالقٍ أم أنهم خلقوا أنفسهم؟!». وقد نقل هذا الفهم في التفسير بالمأثور عن ابن عبّاس أيضاً[١٧]. كما ذهب إلى هذا الفهم بعض علماء القرون المتأخِّرة، من أمثال: الغزالي، والزمخشري[١٨].

وبعد هذه الآية نجد أهمَّ نصٍّ روائي في مظانّ فهم الخلق من العدم حديثاً نبويّاً يرويه البخاري في صحيحه، وقد ورد ذكره في بعض المصادر الروائية الأخرى أيضاً[١٩]. وطبقاً لنقل البخاري: جاءت جماعةٌ من أهل اليمن إلى النبيّ ﷺ، وسألوه عن «أوّل هذا الأمر»[٢٠]؟ فقال النبيّ في جوابهم: «كان الله ولم يكن شيء غيره، (وفي روايةٍ أخرى: شيء قبله)، وكان عرشه على الماء»[٢١]. كما نقل ذات هذا الحديث بالمعنى على صيغة: «كان الله ولا شيء»[٢٢]. إن هذا الحديث في حدّ ذاته لا يدلّ على الخلق من العدم، وإنما هو ناظرٌ إلى مرحلةٍ سابقة على بداية الخلق، وذلك بالنسبة إلى أولئك الذين يرَوْن هذه المرحلة قابلة للتصوُّر[٢٣].

وفي ما وراء هذه الروايات لا بُدَّ من الإشارة إلى استعمالات هذا المصطلح في الصِّيَغ الشعرية والنثرية التي يعود تاريخها إلى النصف الأول من القرن الأول الهجري. ومن ذلك: نجد صيغة: «لا شيء غير الله» بَدَلاً من «لا إله إلاّ الله». ففي قصيدة لصرمة بن قيس جاء التعبير بـ «إن الله لا شيء غيره»[٢٤]؛ والتعبير بـ «أشهد أن الله لا شيء غيره» في قصيدة لابن قارب[٢٥]؛ وذات هذا التعبير في شعر للزمل بن عمرو العذري[٢٦]، وكلُّهم معاصر لرسول الله ﷺ. كما نجد هذا التعبير نفسه في كلام لجندب بن سلمى[٢٧]، والتعبير بـ «لولا الله لا شيء غيره» على لسان رجلٍ آخر، وكلاهما قاله في

حروب الردّة، وذات هذا التعبير جرى على لسان امرأةٍ من أهل المدينة على عهد الخليفة الثاني[٢٨].

اللاشيء في بداية ظهور الكلام الإسلامي

في سنوات الانتقال من القرن الهجريّ الأول إلى القرن الهجري الثاني ـ حيث بدأ جهم بن صفوان السمرقندي(١٢٨هـ) بطرح مسائله الأولى بشأن الصفات الإلهية ـ كانت المصطلحات الخاصة بالمجال الأنطولوجي لا تزال غير متبلورة. يُقال: إن جهم يستند إلى آيات من القرآن الكريم، من قبيل: قوله تعالى: ﴿..**وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ (الأنعام: ١٠١)؛ وقوله تعالى: ﴿...**الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾ (طه: ٥٠)، للقول بأن للمخلوقات سنخية من الوجود مختلفة عن الله سبحانه وتعالى. فكان يرى صدق الشيء على المخلوقات فقط، وينزِّه الله عن الشيئيّة[٢٩]. وبطبيعة الحال إن ما ورد في المصادر المخالفة، نقلاً عن الجهمية أحياناً بشكلٍ صريح، على صيغة: «إن الله لا شيء»[٣٠] يبدو أنه ليس هو التعبير الدقيق المقتبس من الجهمية.

وفي خضم القرن الهجري الثاني عمدت الجماعة التي عُرفت باسم الجهمية بمعناها الواسع ـ والشامل في الحقيقة لطَيْفٍ واسع من المتكلِّمين[٣١] ـ للذهاب إلى ما هو أبعد من تقرير جهم نفسه، وأطلقت «الشيء» على معنى عامّ يساوق «الموجود». وكان «الشيء» في هذا التعريف يصدق على الخالق أيضاً، رغم أنه طبقاً لقوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ (الشورى: ١١) يُعَدّ الخالق شيئاً لا يمكن لأيّ شيءٍ من الأشياء أن يضاهيه. ومن هنا فقد استعملت هذه الجماعة تعبير «شيء لا كالأشياء» للدلالة على الباري تعالى[٣٢].

وفي منتصف القرن الهجري الثالث عمد ابن الراوندي ـ المنشقّ عن المعتزلة ـ إلى تأليف كتاب بعنوان: «لا شيء إلاّ موجود»[٣٣]، ليخوض بالتحديد في تعريف «الشيء» باعتباره مساوقاً لـ «الموجود»[٣٤]. إن تلك الجماعة من المعتزلة، التي كانت تعتقد بشيئية المعدوم، كانت في الحقيقة تستعمل الشيء بمعنى الماهية التي يمكن لها أن تتّصف

بالوجود أو لا تتّصف به.

طبقاً لهذا الفهم المزدوج لمصطلح «الشيء»، ومقارنته بالمفاهيم المذكورة في الفلسفة الإغريقية، يكون الـ «لا شيء» عند المخالفين لشيئية المعدوم بمعنى الـ «لا موجود» أو الـ «نو مِئون»، في حين أنها بالنسبة إلى القائلين بشيئية المعدوم تعني الـ «لا ماهية» والـ «لا شيء» أو الـ «مِدِن».

وفي نصٍّ روائي بعنوان: «مسائل عبد الله بن سلام»، لا يبعد أن يعود تاريخ تأليفه إلى القرن الهجري الثالث، تمّ إرجاع منشأ الخلق ـ في معرض الحديث عن الخلق الأوّل ـ إلى «كن» الإلهية، واعتبر خلق الـ «كن» من اللاشيء[٣٥]. وهناك روايةٌ أخرى، يصعب تحديد تاريخ لفظها، قيل: إنها تعود إلى سؤالٍ تمّ توجيهه لأبي حنيفة بشأن «الشيء» والـ «لا شيء»[٣٦].

إن الإجابة القطعية التي يقدِّمها المفكِّرون الإسلاميون في تعريف الخلق الأوّل أو الإبداع عبارة عن توظيفٍ لصيغةٍ قائمة على النفي الكلّي للمبدأ الذي طرح في إطار نظرية «الخلق لا من شيء». إن هذه الصيغة، قبل أن تظهر في المصادر الفلسفية، قد تجلّت في النصوص الروائية. ومن بين أقدم المصادر الإسلامية المعروفة التي تناولت هذه النظرية هي المصادر الشيعية، حيث تطرح هذه النظرية على لسان أئمة الدين، من أمثال: الإمام عليّ‹ع›[٣٧]، والإمام الباقر‹ع›[٣٨]، والإمام الصادق‹ع›[٣٩]، والأئمّة الآخرين‹عهم›[٤٠] الذين جاؤوا بعدهم. وحتّى إذا اعتبرنا ما نُقل عن الإمام عليّ‹ع› عائداً إلى أزمنة متأخِّرة، إلاّ أن تكرار نماذج عن الإمام الصادق‹ع› يؤكِّد رواج هذه النظرية عند أئمّة الشيعة في القرنين الثاني والثالث الهجريين.

ومضافاً إلى الأحاديث يمكن العثور على توظيف صيغة «لا من شيء» في موقف لابن الراوندي، المتكلِّم المنشقّ عن المعتزلة في منتصف القرن الهجري الثالث[٤١]، وفي عبارةٍ لعليّ بن إبراهيم القمّي، من علماء الإمامية في نهاية القرن الثالث االهجري[٤٢]، وفي شرحٍ للشيخ الكليني(٣٢٨ أو ٣٢٩هـ) لكلمات بعض علماء الإماميّة في كتاب الكافي[٤٣]، وفي حكايةٍ منقولة عن متكلِّم وعيدي(قبل عام ٣٣٢هـ) ـ قد يكون من المعتزلة ـ في مروج الذهب[٤٤]، وفي عبارةٍ في كتاب الفقه الأكبر، المنسوب لأبي

حنيفة[٤٥]، وفي كتب الأحناف من أهل السنّة والجماعة، التي يغلب الظنّ أنها أُلِّفت في أواسط القرن الهجري الرابع في آسيا الوسطى[٤٦]، وفي رسالة «المسائل العكبرية» للشيخ المفيد(٤١٣هـ)[٤٧]، وهو من مشاهير المتكلّمين من الإمامية.

العدم واللاشيء في الفلسفة الإسلامية المتقدّمة

في الترجمات الأولى المأخوذة من النصوص الفلسفية اليونانية إلى اللغة العربية عادةً ما يتمّ اختيار كلمة «شيء» في تعريب مصطلح الـ «براغما»، حيث يمكن العثور على هذا الاختيار في ترجمة (إسطاث الراهب)، و(إسحاق بن حنين)، و(التذاري)، و(أبو عثمان الدمشقي) لمؤلّفات أرسطوطاليس[٤٨]. وبطبيعة الحال فإن الـ «شيء» بهذا المعنى يختلف بشكلٍ ملحوظ عن الـ «الشيء» الذي يعنيه المتكلّمون. ونادراً ما نرى في بعض الموارد من ترجمات (يحيى بن عدي) و(أبو عليّ ابن زرعة) اختيار الـ «شيء» مرادفاً لـ «تي» بمعنى «شيء»[٤٩].

ومن الجدير بالذكر أن نفس الارتباط الضعيف الذي نشهده بين مصطلح الـ «شيء» والمفهوم اليوناني لـ «تي» نشهده أيضاً ـ وربَما على نحوٍ أكبر ـ في الارتباط بين مصطلح الـ «لا شيء» والمفهوم اليوناني لـ «مِدِن» (لا شيء). وكما سيتّضح في الفقرات القادمة فإن النصوص الفلسفية العربية الأولى ـ الأعمّ من الترجمة والتأليف ـ كان الـ «لاشيء» يعني الـ «مِئون» أو الـ «مِ ايناي»، ولكنْ لا على ما هو المتوقَّع من الناحية اللغوية من استعمالها بمعنى الـ «مِدِن».

والملفت للانتباه أننا في النظام الاصطلاحي مورد البحث لا نرى حتّى ارتباطاً محدَّداً بين الـ «شيء» والـ «لا شيء». إن استعمال الـ «شيء» بمعنى الـ «براغما»، والـ «لا شيء» بمعنى الـ «مِئون» أو الـ «مِ ايناي»، يبيِّن هذا الشرخ بوضوحٍ، مع أننا نلاحظ بعض المترجمين الأوائل ـ من أمثال: إسحاق بن حنين ـ في بعض الموارد المحدودة يترجم عبارة الـ «مِ ايناي» بـ «العدم» أيضاً. بَيْدَ أن «العدم» عادةً ما يتمّ اختياره بوصفه مرادفاً للمصطلح اليوناني «استِرِسيس»[٥٠]. ومع ذلك لم يُخْفِ (وولفسن) دهشته من عدم استعمال العلماء المسلمين لمصطلح «المعدوم» بَدَلاً من الـ «لا شيء»[٥١]. إلاّ أنه من الواضح

أن منظومة المصطلحات الأولى كانت تختار «العدم» مرادفاً لـ «استِرِسيس»، والـ «لاشيء» مرادفاً لـ «مِئون / مِ ايناي»، وقلَّما تمّ تجاوز هذا الاختيار.

وفي تضاعيف هذه الترجمات تمّ استعمال مصطلحين هامّين، وهما: الـ «تو اون» في مقابل الـ «تو مِئون؛ والـ «تو ايناي» في مقابل الـ «تو مِ ايناي»، في الترجمات الأولى لـ «أيس وليس» (لا أيس). وقد اختار (اسطاث الراهب) استعمال عبارة: «إنه ليس» كترجمة للعبارة اليونانية: «مِ ايناي»، و«الذي ليس هو» ترجمة لـ «تو مِئون»[٥٢]. وفي خطوةٍ متقدّمة عمد (يحيى بن البطريق)، في ترجمته لكتاب أرسطوطاليس بعنوان: (حول السماء)، لاختيار كلمة الـ «أيس» ترجمة لـ «ايناي»، واختار كلمة «ليس» ترجمة لـ «مِ ايناي»[٥٣].

يُضاف إلى ذلك أنه بالإمكان رؤية بعض النماذج من ذلك في النصوص التأليفية الأولى في الفلسفة الإسلامية أيضاً. فقد تحدَّث جابر بن حيان في عبارةٍ من كتاب (الخواصّ الكبير)، ضمن الإشارة إلى مصطلح «الإبداع» في نقل كلامٍ في باب الخلق الأوّل، عن «أهل الإبداع عن ليس»[٥٤]. وكذلك نجد الكندي في رسالتَيْه ضمن الحديث عن «الإبداع» قد ترجمه إلى «إظهار الشيء عن ليس»[٥٥]، أو «تأييس الأيسات عن ليس»[٥٦]. ويبدو من هذه الموارد أنهم استعملوا الـ «ليس» بمعنى «مِ ايناي».

كما أشار الكندي في بعض مواضع رسالته ـ في معرض الحديث عمّا إذا كان يمكن لشيءٍ أن يكون علّة لكون ذاته أم لا؟ ـ إلى مفهوم الـ «لا شيء»، وقال بأن الـ «ليس» «لا شيء»، ولا يمكن لـ «اللاشيء» أن يكون علّةً أو معلولاً[٥٧]. يمكن الوقوف بوضوحٍ على أن الـ «ليس» أو الـ «مِ ايناي» في التعريف الذي يذكره الكندي لـ «الإبداع» إنما يحمل إشارةً إلى اختلاف وضعية الـ «أيس» والـ «ليس» قبل وبعد الإبداع، ولا ربط له ببيان المبدأ في الخلق. وعلى هذا الأساس فإن الصيغة المستندة إلى حرف الإضافة «عن» في التركيب القائل: «عن ليس»، عند الكندي، تختلف عن الصيغة المستندة إلى حرف الإضافة «من» في التركيب القائل: «من لا شيء»، الذي نشاهده في التعاريف المتأخِّرة للإبداع[٥٨]، اختلافاً جوهرياً.

أما الخطوة التالية لتقرير «الإبداع» فلسفياً فنجدها في عبارة: «خلق لا من / عن

شيء». وفي الحديث عن هذا التقرير في مجال الفلسفة الإسلامي كان أبو نصر الفارابي(٣٣٩هـ) هو أوّل مَنْ تفوَّه بهذه العبارة في كتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين»، عبر إدراكٍ خاصّ لكتاب «أثولوجيا الأفلوطيني»، المنسوب لأرسطوطاليس[٥٩]، وذلك من خلال القول بسلسلة مراتب فلسفية للخلق وإعادة خلق الأشياء إلى المادّة الأولى أو الهيولى، حيث عدّ الهيولى مخلوقةً «لا عن شيء»[٦٠]. إن هذه العبارة قريبة جدّاً من التقرير المذكور في بداية المقالة من قِبَل تلاميذ إفلاطون ـ الذين كانوا يعتبرون تلك المادّة «مِئون»، ويرَوْنها أزلية ـ، حيث عدّوا تلك المادة مخلوقة، ولكنْ لا من شيء. وهنا نجده قد أخذ بنظر الاعتبار رؤيتين غير إفلاطونيتين، هما: الرؤية السائدة بين المتكلّمين الإسلاميين، حيث لا يرَوْن قديماً سوى ذات الباري تعالى، وكلّ ما سواه مخلوق؛ والرؤية الأخرى هي الرؤية الأرسطية القائلة بعدم وجود شيء يخلق من الـ «مِئون» بمعناه المطلق. وعلى هذه الوتيرة يأخذ تقرير القبول بالخلق منحى نفي الخلق من الـ «مِئون»، والتأكيد ـ بطبيعة الحال ـ على الخلق «لا من شيء».

يجب الالتفات إلى أن الفارابي، بالانتقال من التعبير بـ «من لا شيء» إلى «لا من شيء»، كان قد واجه إشكالاً كبيراً أيضاً؛ إذ إن الشيء ـ كما سبق أن ذكرنا ـ لم يكن في مصطلح الفلسفة الإسلامية يمثِّل النقطة المقابلة لـ «لا شيء»، وإنما كان يُستعمل بمعنى الـ «براغما». ومن الواضح أن خلق الـ «لا من شيء» عند الفارابي يمثِّل تعبيراً عربياً للمعنى اليوناني القائل: «لا من اونتون» أو «لا من ايناي»، ولم يكن الـ «لا من براغما» مراداً له. وعليه فإن الـ «شيء» هنا قد استعمل بمعنىً جديد في الفلسفة الإسلامية، يحظى بتأييد التقليد الإسلامي على مستوى التركيب اللفظي والمعنوي. لقد سبق الحديث عن الجذور التاريخية لهذا التركيب اللفظي، وأما بشأن الجذور المفهومية فلا بُدَّ من التذكير بأن استعمال «الشيء» بمعنى «الموجود» كان قد استعمل في الحدّ الأدنى منذ منتصف القرن الهجري الثالث من قِبَل بعض المتكلّمين، من أمثال: ابن الراوندي.

وإن عبارة الـ «لا عن شيء» من قِبَل الفارابي قد تمّ اقتباسها بعينها في كتاب «الحدود» لابن سينا أيضاً، دون أن تقترن بالتفصيل الذي ساقه الفارابي[٦١].

بعد عصر الفارابي بفترةٍ قصيرة علينا الإشارة إلى كلامٍ لأبي يعقوب السجستاني(٣٨٦ ـ ٣٩٣هـ)، وهو من فلاسفة الإسماعيلية، حيث آمن فيه بسلسلة مراتب الخلق، وقال بأن العقل الأول مخلوقٌ لا من شيء[٦٢]. كما يمكن تتبُّع هذه النظرية في التراث اللاحق للإسماعيليين، من أمثال: حمد الدين الكرماني(٤١١هـ)[٦٣]، وناصر خسرو القبادياني(٤٨١هـ)[٦٤]، وكذلك في رسائل إخوان الصفا (المؤلَّفة في حدود الربع الثالث من القرن الرابع الهجري)[٦٥].

ومضافاً إلى ما تقدَّم ذكره في مجال الفلسفة الإسلامية، يجب القول على نحوٍ عامّ: إن القرنين الرابع والخامس الهجريين كانا يمثِّلان ذروة تقرير الإبداع على صيغة «الخلق لا من شيء» على مستوىً واسع. ودون أن تكون هناك حاجة إلى البحث في الجذور التاريخية يجب القول: إننا في هذين القرنين نشهد حضوراً واسعاً لهذه النظرية في آسيا الوسطى إلى شمال أفريقيا بين مختلف الفِرَق الإسلامية من خارج الدائرة الفلسفية، وحتّى بين المسيحيين واليهود في مجال البحوث الفلسفية أيضاً. يمكن تقسيم النظريات الإسلامية في هذا الشأن إلى مجموعتين متمايزتين، وهما: النظريات الكلامية؛ والنظريات الفلسفية. وفي ما يتعلَّق بالنظريات الكلامية يقع البحث بشكلٍ عامّ ومجمل حول خلق الأشياء لا من شيء، وتكون سلسلة مراتب الخلق مأخوذةً بنظر الاعتبار بحَسَب الأصول.

الاستنتاج

في الاستنتاج العامّ يجب القول: إن الآراء الكلامية المطروحة من قِبَل المعاصرين للفارابي من المسلمين، وحتّى المعاصرين له من غير المسلمين، لم تكن تسعى كثيراً وراء تقديم تفسيرٍ وشرح ديني للأصول والقواعد الفلسفية بشأن سلسلة مراتب خلق العالم، وتقديم تقرير للخلق الأوّل، وإنما كان الهدف الرئيس منها هو الإجابة عن السؤال المطروح في مجال ماهية الإبداع. ويبدو أن نظرية الفارابي بشأن الإبداع، مضافاً إلى كونها تقريراً قائماً على نظرية إفلاطون ـ إفلوطين، وتصرُّفاً على أساس مواءمتها مع التفكير الكلاميّ الإسلاميّ، والفلسفة الأرسطية أيضاً، إلاّ أنها من

حيث تركيب الألفاظ قد استفادت من النصوص الدينية الإسلامية التي سبقته في استعمال عبارة: «لا من شيء».

وأما من بين المفكّرين غير المسلمين فيجب القول: إننا في القرنين الرابع والخامس الهجريين نشاهد نظريات مماثلة. وفي ما يلي نكتفي بذكر أهمّها:

لقد تحدّث إسحاق الإسرائيلي ـ فيلسوف الإفلاطونية الحديثة في مصر ـ في كتابه (المبادئ) ـ الذي ألّفه قبل عصر الفارابي بقليلٍ، وقد فقد نصُّه العربي ـ عن «الخلق من العدم» بعباراتٍ متنوّعة، ومن أهمّها: عبارة: «من لا شيء»، بوصفها ترجمة للنص العبري «مِ لو دبر»، والتي لم تترجم إلى اللاتينية إلاّ بـ «non ex ali(qu)o»، بمعنى «لا من شيء»[٦٦].

وفي الحقيقة إن أقدم استعمالٍ موثّق لصيغة: «لا من شيء» عند الفلاسفة اليهود نجده في كتاب (أونوت)، لمؤلّفه سعديا غائون(٩٤٢م) ـ الفيلسوف الذي عاش بين مصر والشام ـ، حيث توصَّل إلى هذا التحوُّل من خلال التصرُّف في ترتيب عبارة إسحاق الإسرائيلي لـ «الإبداع» من عبارة: «لو مِ دبر» بمعنى الـ «لا من شيء». كما خاض في بعض المواضع من كتاب (سفر يصيره)[٦٧] في بيان الفرق بين الـ «لا من شيء» والـ «من لا شيء»[٦٨].

كما نجد كذلك التحوُّل من الـ «من لا شيء» إلى الـ «لا من شيء» بين المتكلّمين المسيحيين أيضاً؛ إذ كان ثيودور أبو قرّة(حوالي عام ٨٢٠م) ـ المتكلّم المسيحي ـ يرى «الأشياء» مخلوقة «من لا شيء»[٦٩]. في حين يبدو أن صيغة «الخلق لا من شيء» في القرنين الهجريين الرابع والخامس قد حظيت بالقبول من قِبَل المسيحيين المشرقيين أيضاً. وأما عند المتكلّمين من الأرمن فلا نشاهد هذا التحوُّل إلاّ في فترة رُبَما تكون متأخِّرة؛ إذ يقول غريغور ناركاتسي(١٠٠٣م)، في كتابٍ له بعنوان: (سوگنامه درباره خدواند): «إنه خلق كل شيء من لا شيء»[٧٠]. وبعده بمجرَّد نصف قرن تحدّث غريغور ماجيستروس بهلوني(١٠٥٨م)، في كتابٍ له بعنوان: (مكتوبات)، عن بداية الخلق بعبارة: «إن الله لم يكن لديه موجود ولا معدوم... ونفى بذلك ضمناً الخلق «من لا شيء»[٧١].

وعلى الرغم من أن وولفسن يعيد تعرّف المسلمين على صيغة «لا من شيء» إلى المؤلّفات العربية لهذين الفيلسوفين، أعني: إسحاق الإسرائيلي وسعديا غائون(٧٢)، بَيْدَ أن هذه الصيغة ـ كما أثبتنا في المقاطع الأولى من هذا المقال ـ قد استعملت في النصوص الإسلامية غير الفلسفية قبل عصر غائون(٧٣).

ولا بُدَّ من القول في حصيلة الكلام: إن المساحة المفهومية لمصطلح الـ «لا شيء» في الفلسفة الإسلامية المتقدِّمة إنما هي ثمرة التصادم المعنوي بين الـ «لا شيء» في النصوص الدينية والكلام الإسلامي الأوّل وبين المنظومة الفلسفية الإفلاطونية ـ الإفلوطينية والتصرُّفات على أساس الفلسفة الأرسطية. كما يضاف إلى التتبُّع المفهومي أن أصل مصطلح الإبداع على صيغة «الخلق لا عن / من شيء» عند الفارابي والفلاسفة اللاحقين له متمخِّضٌ عن التعاطي المماثل بين المصادر الإسلامية والمنظومة الفلسفية المذكورة.

الهوامش

(١) Parmenides. ١٩٦٤. In: Diels, H., Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin. ٨; ١٠.

(٢) see: Ibed. ٨; ٤٠.

(٣) see: Ibed. P. ٢.

(٤) Melissos. ١٩٦٤. In: Diels, H., Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin. P. ١.

(٥) Liddell, H. G. & R, Scott. ١٨٦٤. A Greek – English Lexicon. Oxford. P. ٦٣٥ – ٦٣٦, ٩٠٠ – ٩٠١; Muller, F. & J. H, Thiel. ١٩٥٤. Beknopt grieks – nederlands woordenboek. Batavia. P. ٢١٦, ٤٤٣ – ٤٤٥.

(٦) Democritus. ٢٠٠٤, 'Fragments ٦٨B١٨ and B٢١ DK', ed. J. Mansfeld, in: Mnemosyne. Vol. ٥٧ (٤). P. ٣٣; Wolfson, H. A. ١٩٧٩. Philosophy of the Kalam. Harvard. P. ٣٦٠ – ٣٦١; Chitwood, A. ٢٠٠٤, Death of Philosophy: the Biographical Tradition in the Life and Death of the Archaic Philosophers Empedocles. Heraclitus, and Democritus. University of Michigan Press. P. ١١٨, ١٢٨, ١٣١.

(٧) Diels, H. ١٩٦٤. Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin. P. ٤١٣; Wolfson, H. A. ١٩٧٩. Philosophy of the Kalam. Harvard. P. ٣٦٠.

(٨) Aristotle. ١٩٥٧. The Physics, in The Loeb Classical Library. Ed. P. H. Wicksteed & F. M. Cornford, London: Massachusetts. ١, p. ٩٠ – ٩٢.

(٩) see: Ibid, p ١, p ٨٦.

(١٠) Aristotle. ١٩٦٦. De generation et corruption ed. Ch. Mugler. Paris.

(١١) see: Ibid, ١٩٥٧, p ١, p ٩٠.

(١٢) كتاب الموكابيين الثاني، الإصحاح السابع، الفقرة ٢٨.

(١٣) see: Ibid: Wolfson, H. A. ١٩٧٩. Philosophy of the Kalam. Harvard. P. ٣٥٥ – ٣٥٦, ٣٦٩.

(١٤) انظر: العهد القديم (التوراة)، الإصحاح الثاني، الفقرة ٧.

(١٥) Wolfson, H. A. ١٩٧٩. Philosophy of the Kalam. Harvard. P. ٣٥٨.

(١٦) انظر: تفسير الطبري ٣: ٢٩؛ ٧: ٢٨٦، بيروت، ١٤٠٥هـ؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١٥: ٥٨؛ ١٦: ٤٩؛ ١٧: ٧٤، إعداد: أحمد عبد الحليم البردوني، القاهرة، ١٩٧٢م.

(١٧) انظر: البغوي، معالم التنـزيل ٤: ٢٤١، إعداد: خالد العك ومروان سوار، بيروت، ١٤٠٧هـ؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١٧: ٧٤.

(١٨) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين ١: ٢٩٢، دار المعرفة، بيروت؛ الزمخشري، الكشّاف ٤: ٤١٤، القاهرة، ١٣٦٦هـ؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٤: ٢٤٥، بيروت، ١٤٠١هـ؛ كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية ١٤: ٢٥، إعداد: عبد الرحمن محمد قاسم النجدي، مكتبة ابن تيمية، بيروت؛ البيضاوي، أنوار التنـزيل ٥: ٢٤٩، إعداد: عبد القادر عرفات حسونة، بيروت، ١٤١٦هـ.

(١٩) Wolfson, H. A. ١٩٧٩. Philosophy of the Kalam. Harvard. P. ٣٥٨.

(٢٠) ورد في إحدى صورتي الحديث في صحيح البخاري، وفي سنن البيهقي، وفي تاريخ الطبري، التعبير بـ (هذا الأمر)، دون ذكر كلمة (أول) في بداية العبارة.

(٢١) صحيح البخاري ٣: ١١٦٦؛ ٦: ١٦٩٩، إعداد: مصطفى ديب البغا، بيروت، ١٤٠٧هـ؛ مسند أحمد بن حنبل ٤: ٤٣١، القاهرة، ١٣١٣هـ؛ ابن حِبان، الصحيح ١٤: ٧، ١١، إعداد: شعيب أرناؤوط، بيروت، ١٤١٤هـ؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك ١: ٣١، بيروت، ١٤٠٧هـ.

(٢٢) انظر: الترمذي، نوادر الأصول ٤: ١٩٨، إعداد: عبد الرحمن عميرة، بيروت، ١٩٩٢م، على شكل رواية؛ أحمد بن حنبل، الرد على الزنادقة والجهمية: ٣٧، إعداد: محمد حسن راشد، القاهرة، ١٣٩٣م، على شكل اعتقاد. وهناك صور أخرى على شكل: (ولا شيء معه)، انظر: الترمذي، نوادر الأصول ٤: ٣٣٨، ١٩٩٢م؛ و(ولا شيء قبله)، انظر: علي الهروي، المصنوع: ١٣٢، إعداد: عبد الفتاح أبو غدة، الرياض، ١٤٠٤م؛ إسماعيل بن محمد العجلوني، كشف الخفاء ٢: ١٧١، إعداد: أحمد قلاش، بيروت، ١٤٠٥هـ؛ و(ولا شيء غيره)، انظر: ابن حجر العسقلاني، الإصابة في معرفة الصحابة ٢: ٢١٢، إعداد: عليّ محمد بجاوي، بيروت، ١٤١٢هـ؛ علي الهروي، المصنوع؛ إسماعيل بن محمد العجلوني، كشف الخفاء، المواضع ذاتها.

(٢٣) انظر: أحمد بن حسين البيهقي، الاعتقاد: ٩٢، إعداد: أحمد عصام الكاتب، بيروت، ١٤٠١هـ.

(٢٤) انظر: ابن هشام، السيرة النبوية ٣: ٤٥، إعداد: طه عبد الرؤوف، بيروت ١٩٧٥م؛ الطبري، تاريخ الأمم والملوك ١: ٥٧٣، بيروت، ١٤٠٧هـ؛ الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين ٢: ٦٨٣، إعداد: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، ١٤١١هـ.

(٢٥) انظر: أبو يعلى الموصلي، المسند ١: ٢٦٥، إعداد: حسين سليم أسد، دمشق، ١٤٠٤هـ.

(٢٦) انظر: محمد بن سعد، الطبقات الكبرى ١: ٣٣٢، دار صادر، بيروت.

(٢٧) انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك ٢: ٢٩٤.

(٢٨) انظر: الصنعاني، المصنَّف ٧: ١٥١، إعداد: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، ١٤٠٣هـ؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ١: ٢٦٩، بيروت، ١٤٠١هـ.

(٢٩) انظر: عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفَرق بين الفِرَق: ١٩٤، إعداد: إبراهيم رمضان، بيروت، ١٤١٥هـ؛ ابن حزم، الفصل ٤: ١٥٥، إعداد: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، القاهرة، ١٣٤٧هـ؛ كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية ٣: ٧٥.

(٣٠) انظر: عبد الله بن أحمد بن حنبل، كتاب السنّة ١: ١١٠، إعداد: محمد بن سعيد القحطاني، الدمام، ١٤٠٦هـ؛ محمد الملطي، التنبيه والردّ: ٩٦، إعداد: محمد زاهد كوثري، القاهرة، ١٣٦٨هـ.

(٣١) كان هذا التعبير في المراحل اللاحقة يستعمل بوصفه شعاراً مشتركاً بين الجماعات الكلامية، من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية والأحناف وأهل السنة والجماعة أيضاً، انظر: أبو حنيفة، الفقه الأكبر (٢): ٣، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة؛ محمد الماتريدي، التوحيد: ٣٩ ـ ٤٠، إعداد: فتح الله خليف، بيروت، ١٩٨٦م؛ عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفَرق بين الفِرَق: ١١٣، ١٤١٥هـ؛ ابن حزم، الفصل ٢: ٩٣، ١٣٤٧هـ؛ مرعي بن يوسف الكرمي، أقاويل الثقات ١: ١٦٨، إعداد: شعيب أرناؤوط، بيروت، ١٤٠٦، وذلك رغم رفض بعض السلّفية لاستعمال ذلك، انظر: أحمد بن حنبل، الرد على الزنادقة والجهمية: ٢٠ ـ ٢١، إعداد: محمد حسن راشد، القاهرة، ١٣٩٣هـ؛ كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية ٣: ٧٥.

(٣٢) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين: ٥٠١، إعداد: هلموت ريتر، ويسبادن، ١٩٨٠م، نقلاً عن: الصالحي؛ محمد الملطي، التنبيه والردّ: ٩٦، إعداد: محمد زاهد كوثري، القاهرة، ١٣٦٨هـ.

(٣٣) انظر: ابن النديم، الفهرست: ٢١٧، إعداد: رضا تجدد، طهران، ١٣٥٠هـ.

(٣٤) في المراحل اللاحقة كان الأشاعرة ـ في مقابل المعتزلة الذين كانوا يعتقدون بشيئية حتّى المعدوم ـ يذهبون إلى اعتبار كلّ شيء موجوداً، وكل موجود شيئاً، وبذلك كانوا يعتبرون الشيء بمعنى الموجود. انظر: الإيجي، المواقف ١: ٢٧٥ ـ ٢٧٦، إعداد: عبد الرحمن عميرة، بيروت، ١٩٩٧م؛ الجرجاني، التعريفات: ٥٧، القاهرة، ١٣٥٧هـ.

(٣٥) إن هذه الصيغة موجودة في تحرير مختصر مسائل عبد الله بن سلام، لمؤلّف مجهول، مطبوع ضمن كتاب الاختصاص: ١٤، ١٤١٣هـ، بصيغة: (من لا شيء). ولكننا لا نراه في التحرير التفصيلي لذات النص المطبوع ضمن كتاب العلامة المجلسي، بحار الأنوار ٦٠: ٢٤٣، ١٩٨٣م.

(٣٦) انظر: المفيد، المسائل العكبرية: ١٩٠، قم المقدسة، ١٤١٣هـ. وفي ما يتعلّق برواية مماثلة انظر: ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب ٢: ٣٨٢، چاپخانه علمية، قم المقدسة.

(٣٧) انظر: الخطب المنقولة من قِبَل: الكليني، الكافي ١: ١٣٤ ـ ١٣٥، إعداد: علي أكبر الغفاري، طهران، ١٣٨٨هـ؛ إبراهيم بن محمد الثقفي، الغارات ١: ٩٨، إعداد: جلال الدين المحدث، طهران، ١٣٥٤هـ؛ الصدوق، التوحيد: ٤١، إعداد: هاشم الحسيني الطهراني، طهران، ١٣٨٧هـ؛ الصدوق، عيوان أخبار الرضاﷺ ١: ٩٩، النجف الأشرف، ١٩٧٠م؛ الحسن بن شعبة، تحف العقول: ٦٥، طهران، ١٤٠٤هـ.

(٣٨) انظر: الروايات المنقولة من قِبل: الصدوق، التوحيد: ٦٧؛ الصدوق، علل الشرائع ٢: ٤٨٩، ٦٠٦، النجف الأشرف، ١٣٨٥هـ.

(٣٩) انظر: الروايات المنقولة من قِبَل: الكليني، الكافي ١: ١١٤، ١٣٨٨هـ؛ الطبرسي، الاحتجاج ٢: ٣٣٧، بيروت، ١٩٨١م؛ المجلسي، بحار الأنوار ١٠: ١٦٦، بيروت، ١٩٨٣م.

(٤٠) انظر على سبيل المثال: الكليني، الكافي ١: ١٢٠، ١٣٨٨هـ؛ الصدوق، التوحيد: ٩٨، ١٣٨٧هـ؛ الصدوق، علل الشرائع ١: ٩.

(٤١) انظر: ابن النديم، الفهرست: ٢٢٢، إعداد: رضا تجدّد، طهران، ١٣٥٠هـ.

(٤٢) انظر: تفسير علي بن إبراهيم القمي ١: ١؛ ٢: ٣٦٠، ٤٤٨، إعداد: الطيّب الموسوي الجزائري، النجف الأشرف، ١٣٨٦ ـ ١٣٨٧هـ.

(٤٣) انظر: الكليني، الكافي ١: ١٣٦، ١٣٨٨هـ.

(٤٤) انظر: المسعودي، مروج الذهب ٢: ٢٦٢، إعداد: يوسف أسعد داغر، بيروت، ١٩٦٦م.

(٤٥) انظر: أبو حنيفة، الفقه الأكبر (٢): ٣، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده.

(٤٦) للوقوف على تاريخ التأليف على نحو التخمين، انظر:

(Wensinck, A. J. ١٩٦٥. The Muslim Creed p. ٢٤٦ – ٢٤٧).

أحمد باكتجي، أبو حنيفة (دائرة المعارف بزرگ إسلامي) ٥: ٣٩٠، طهران، ١٣٧٢هـ.ش.

(٤٧) انظر: المفيد، المسائل العكبرية: ٦٥، قم المقدسة، ١٤١٣هـ.

(٤٨) انظر: سهيل محسن أفنان، واژه فلسفي: ١٤٧، طهران، ١٣٦٢هـ.ش؛ قس: ليدل واسكات: ١٢٠١، ١٨٦٤م.

Liddell, H. G. & R, Scott. ١٨٦٤. A Greek-English Lexicon. Oxford.

(٤٩) انظر: سهيل محسن أفنان، واژه فلسفي: ١٤٧، طهران، ١٣٦٢هـ.ش.

(٥٠) انظر: المصدر السابق: ١٧٢.

(٥١) Wolfson, H. A. ١٩٧٦. Philosophy of the Kalam. Harvard. P. ٣٦٧.

(٥٢) انظر: شرف الدين الخراساني، يادداشت ها بر متافيزيك أرسطو: ١١٢ ـ ٢٠١، طهران، ١٣٦٦هـ.ش.

(٥٣) انظر: أرسطو، السماء والآثار العلوية: ٢١٧ ـ ٢١٩، إعداد: عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٥٤م؛ شرف الدين الخراساني، إبداع، دائرة المعارف بزرگ إسلامي ٢: ٣٧٤، طهران، ١٣٦٨هـ.ش.

(٥٤) انظر: جابر بن حيان، الخواص الكبير (ضمن المختار من رسائل جابر بن حيان): ٢٩٩، إعداد: باول كراوس، القاهرة، ١٣٥٤هـ.

(٥٥) انظر: يعقوب بن إسحاق الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية: ١٦٥، إعداد: أبو ريدة، القاهرة، ١٩٥٠م.

(٥٦) انظر: يعقوب بن إسحاق الكندي، رسالة في الفاعل الحقّ الأوّل التامّ، ضمن رسائل الكندي الفلسفية: ١٨٢ ـ ١٨٣، إعداد: أبو ريدة، القاهرة.

(٥٧) انظر: يعقوب بن إسحاق الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية: ١٢٣.

(٥٨) انظر مثلاً: (الإبداع: إيجاد الشيء من لا شيء)، الجرجاني، التعريفات: ٣، القاهرة، ١٣٥٧هـ.

(٥٩) انظر: أرسطوطاليس، أثولوجيا: ٢٢، إعداد: د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٧٧م.

(٦٠) انظر: محمد بن محمد الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، (السلسلة الفلسفية لأبي نصر الفارابي): ٢٧، القاهرة، ١٩٠٧م.

(٦١) انظر: ابن سينا، الحدود: ٤٢، إعداد: فولادوند، طهران، ١٣٦٦هـ.ش.

(٦٢) انظر: إسحاق بن أحمد أبو يعقوب السجستاني، كشف المحجوب: ٧، إعداد: هنري كوربان، طهران، ١٩٤٩م؛ وله أيضاً: الينابيع، ضمن سلسلة إيران واليمن (ثلاث مقالات إسماعيلية): ١٠٣، إعداد: هنري كوربان، طهران، ١٩٦١م.

(٦٣) انظر: حميد الدين الكرماني، راحة العقل: ١٥٧ ـ ١٩٤، تحقيق: مصطفى غالب، بيروت، ١٩٨٣م.

(٦٤) انظر: ناصر خسرو، جامع الحكمتين: ٢١٠ ـ ٢١١، تحقيق: هنري كوربان ومحمد معين، طهران، ١٩٥٣م؛ وله أيضاً: خوان الإخوان: ٦٧، ٢٨٥ ـ ٢٨٦، طهران، ١٩٥٩م.

(٦٥) انظر: رسائل إخوان الصفا ٣: ٢٠٣، إعداد: خير الدين الزركلي، القاهرة، ١٣٤٧هـ.

وبطبيعة الحال هناك ثلاث صِيَغ أخرى له في هذا الشأن أيضاً، وهي على التوالي: (من ليس)، و(من العدم)، و(من لا وجود)، وكلّها أقدم من صيغة: (لا من شيء). انظر:

(٦٦) Wolfson, H. A. ١٩٧٦. Philosophy of the Kalam. Harvard. P. ٣٦٨ - ٣٧١.

(٦٧) هكذا في الأصل. المعرِّب.

(٦٨) انظر: سعديا غائون، سفر يصيره: ٣٧١.

(٦٩) انظر: ثيودر أبو قرّة، ميمر في وجود الخالق والدين القويم: ٧٦٤، المشرق، ١٩١٢م.

(٧٠) Gabrielian, G. G. ١٩٧٢. Yerevan. P. ١٢٨.

(٧١) See: Ibed, p. ١٣٧.

(٧٢) Wolfson, H. A. ١٩٧٦. Philosophy of the Kalam. Harvard. P. ٣٦٨.

(٧٣) انظر: أحمد باكتجي، أبو حنيفة (دائرة المعارف بزرگ إسلامي) ٥: ١٥٩ ـ ١٦٠، طهران، ١٩٩٤م.

الترجمة الثقافية للنصوص الدينية

ـ القسم الثاني ـ

د. أبو القاسم فنائي(*)

ترجمة: حسن علي مطر

أـ المعيار الأول: عدم الانسجام مع العقل والعقلانية الحديثة[1]

من خلال القول بهذا المعيار «يغدو فهمنا للنصوص الدينية قادراً على الإبطال من الناحية العقلية»، وتُعَدّ القراءات المناهضة للعقل وغير العقلانية للدين باطلةً وغير مبرّرة. إن هذا المعيار يقول لنا: إن الاعتقاد أو الحكم الذي لا ينسجم مع العقل العُرْفي والطبيعي لسكّان العالم الجديد، ولا ينسجم مع العقلانية العلمانية الجديدة، لا يمكنه أن يكون جزءاً من الدين المطلق وما فوق التاريخي، حتّى وإنْ أمكن اعتباره جزءاً من الدين الذي تمّ تفصيله على مقاس العالم القديم؛ بسبب انسجامه مع العقل والعقلانية لسكّان ذلك العالم. إن الدين المطلق خلوٌ من العقائد والأحكام المناقضة للعقل وغير العقلانية، بَيْدَ أن الدين الذي تمّ تفصيله على مقاس عالمٍ خاصّ ليس كذلك بالضرورة دائماً.

طبقاً للافتراض العقلي لا تخرج العقائد والأحكام الدينية عن واحدةٍ من ثلاث مجموعات، فإن هذه العقائد والأحكام لا تخلو؛ فإما أن تكون موافقة للعقل؛ أو مخالفة للعقل؛ أو تلزم الحياد.

1ـ إن العقائد والأحكام «الموافقة للعقل» هي تلك التي يمكن تبريرها من طريق

(*) أستاذٌ في جامعة المفيد، وأحد الباحثين البارزين في مجال الدين وفلسفة الأخلاق، ومن المساهمين في إطلاق عجلة علم الكلام الجديد وفلسفة الدين.

العقل المستقلّ عن الشرع، أو من طريق التجربة البشرية المتعارفة، ويقوم الدليل العقلي أو التجريبي لـ «صالحها»، ويجعل الاعتقاد بتلك العقائد والعمل بتلك الأحكام معقولاً. إن هذا النوع من العقائد والأحكام يحظى بالحدّ الأقصى من العقلانية.

٢ـ إن العقائد والأحكام «المخالفة للعقل» هي التي يقوم الدليل العقلي أو التجريبي المستقلّ على بطلانها، أو على بطلان القول التعبُّدي بها. إن هذه العقائد والأحكام غير معقولة، وإن القول بها والعمل على طبقها مخالفٌ للعقل، حتّى على أساس الإيمان والتعبُّد، ويعتبر ناقضاً للقِيَم والمعايير العقلانية.

٣ـ إن العقائد والأحكام «الحيادية» هي التي لا يقوم الدليل المستقلّ على تبريرها العقلي أو التجريبي، ولا يوجد أيّ دليلٍ عقلي أو تجريبي مستقلّ لها أو ضدّها. وفي الوقت نفسه يكون القول بهذه العقائد والأحكام على أساس الإيمان والتعبُّد، وبشرط مراعاة الأخلاق وآداب التقليد، معقولاً. إن هذا النوع من العقائد والأحكام تحظى بالحدّ الأدنى من العقلانية، بمعنى أن القول بها والعمل على طبقها ليس مخالفاً للعقلانية، ولا ناقضاً للقِيَم والمعايير العقلانية.

إن العقائد والأحكام الدينية الموجودة في عالم التشريع إمّا أن تكون «موافقة للعقل» أو «حيادية»، إلاّ أن العقائد والأحكام الموجودة في النصوص الدينية، وكذلك فهم الناس للنصوص والمصادر الدينية، قد يكون «مخالفاً للعقل». وهذه الخصوصية دليلٌ على بطلان ذلك الفهم. إن عدم الانسجام مع العقل إنما يقتصر على إبطال القراءات والأفهام المخالفة للعقل في ما يتعلَّق بالعقائد والأحكام الدينية. إن هذا المعيار يقول لنا: إن الدين المطلق وما فوق التاريخي لا يمكن أن يشتمل على عقائد وأحكام مخالفة للعقل، كما لا يمكن للدين القابل للتطبيق على العالم الجديد أن يشتمل على العقائد والأحكام المنافية للعقل والعقلانية الجديدة. وعلى هذا الأساس لو عثرنا في النصوص الدينية على اعتقادٍ أو حكمٍ ينسجم مع العقل والعقلانية القديمة، ولا ينسجم مع العقل والعقلانية الجديدة، فيجب اعتبارُه جزءاً من عقائد وأحكام الدين الذي تمّ تفصيله على مقاس العالم القديم، والقول بأنه شيءٌ قد تمّ فرضُه على الدين من خارجه، ولا يمكن اعتبار هذا الاعتقاد أو الحكم جزءاً من الدين المطلق وما فوق

التاريخي، وتسريته وتعميمه على جميع العوالم. إن العقلانية التقليديّة تحدِّد معيار مخالفة العقل في العالم القديم، وليس معيار مكافحة العقل في جميع العوالم. إن معيار مخالفة العقل في العالم الجديد هي العقلانية الجديدة، ويجب لكشف هذه العقلانية الرجوع إلى عُرْف العقلاء الذين يعيشون في هذه الدنيا[٢].

في القراءة التقليدية للدين هناك إشادةٌ وتبجيلٌ كبير للعقل، ويدّعي أنصار هذه القراءة أن العقل يمثِّل مصدراً رابعاً من مصادر المعرفة الدينية إلى جانب القرآن والسنّة والإجماع. إلاّ أننا لا نلمس هذه المنزلة والمكانة السامية للعقل إلاّ على المستوى النظري فقط. ففي هذه القراءة لا يتمتَّع العقل بمكانةٍ مناسبة على المستوى العملي في ما يتعلق بفهم الدين وتفسيره، وإنما تقوم هذه القراءة ـ كما سبق أن رأينا ـ على تعطيل العقل وإلغائه في مقابل النقل. ففي هذه القراءة:

١ـ يتمّ اختزال العقل ـ في مقام فهم وتفسير أصول الدين ـ بالعقل الاستدلالي بالمعنى الأرسطي للكلمة، حيث يتمّ تعريف التبرير العقلاني للعقائد الدينية بالإثبات اليقيني والبرهاني لهذه المعتقدات. إلاّ أن هذا الاتجاه بالنسبة إلى المعتقدات الدينية ـ لو سلَّمنا إمكانه ـ سوف يُلغي الطبيعة والآلية الدينية لهذه المعتقدات، ويخفّضها إلى مستوى المتبنيات الانتزاعية الفلسفية أو الكلامية البَحْتة. في حين أن إله الدين هو أكبر من إله الفلسفة والكلام، أو هو غيره، ولا يمكن ملء فراغ إله الدين في حياة الإنسان بإله الفلسفة والكلام. وهكذا هو الحال بالنسبة إلى أصول العقائد بشكلٍ وآخر[٣].

٢ـ في الأخلاق يتمّ الادّعاء بأن حُسْن الأعمال وقُبْحها ذاتيّ وعقليّ، وأما في مقام كشف القِيَم الأخلاقية يتمّ إلغاء العقل أمام النقل؛ بسبب ظنيّة أحكامه على المستوى العملي، ويحلّ الفقه محلّ الأخلاق، ويتمّ طرد قِيَم الأخلاق الاجتماعية، وعلى رأسها: الحقوق الطبيعية للإنسان، تحت ذريعة أنها ظنيّة أو أنها غربية، ويُدّعى أن الأخلاق تنقسم إلى: إسلامية؛ وغير إسلامية. ومن هنا يُستنْتَج أن الحرّية والديمقراطية ليستا من القِيَم الإسلامية، وأن الديمقراطية الدينية غير الديمقراطية العلمانية، وهكذا[٤]. وفي هذا الإطار سوف يقتصر سهم العقل في إدراك القِيَم الأخلاقية على بضعة أمور

عامّة وبديهية، تمثّل مقدمة للإيمان بالدين ووجوب إطاعة الله، ويُدَّعى بعد ذلك أن اكتشاف سائر القِيَم الأخلاقية، وكذلك تطبيق جميع القواعد والأصول الأخلاقية، إنما يتمّ عبر الرجوع إلى النقل (القرآن والسنّة).

٣. وفي قسم الفروعات أو الفقه يُدَّعى على المستوى النظري أن العقل واحدٌ من مصادر الأحكام الشرعية، إلى جانب الكتاب والسنّة والإجماع. إلاّ أنه ومن الناحية العملية لا يكون العقل مصدراً لأحكام الفقه إلاّ بالقوّة، وإنه لا يبلغ مستوى الفعلية أبداً، بمعنى أنه لا يُسْتَفاد منه أبداً. **فأوّلاً**: يدّعي أنصار الاجتهاد التقليدي أن جميع الأحكام الدينية «حيادية من الناحية العقلية»، وأنها تنشأ من المصالح والمفاسد الغيبية التي لا يمكن اكتشافها وإدراكها من طريق العقل المستقلّ عن النقل. **وثانياً**: إن هؤلاء يدَّعون بأن الحكم الشرعي إنما يمكن إثباته أو نفيه بالدليل العقلي إذا كان ذلك الدليل العقلي «قطعياً» و«يقينياً». وعندما نضمّ هذين الادّعاءين إلى بعضهما نصل إلى نتيجة مفادها أن العقل ليس مصدراً من مصادر استنباط الأحكام الشرعية، وإن اعتبار العقل من قِبَل هؤلاء مصدراً من مصادر الاستنباط إنما يأتي بوصفه «ديكوراً» لرفع العَتَب والمجاملة.

نرى أن هذه الادّعاءات لا تقوم على أساسٍ متين؛ **فأوّلاً**: إن ادّعاء وجود المصالح والمفاسد الغيبية إنما يصحّ في مجال «العبادات»، وأما في مجال «المعاملات»[5] فلا دليل لصالحه، بل هناك الكثير من الأدلة التي يمكن إقامتها لتفنيده ومخالفته. وأحد تلك الأدلة هو أن أحكام باب المعاملات هي بشكلٍ رئيس أحكام إمضائية، وليست تأسيسيّة. لا يمكن الادّعاء بأن الناس الذين كانوا يعيشون في عصر الجاهلية وقبل الإسلام كانوا يمتلكون مستوىً من الإدراك والعقل والفهم السامي الذي يؤهِّلهم لاكتشاف أو وضع القرارات والقوانين التي تضمن المصالح والمفاسد الغيبية والأبدية التي يمكن تطبيقها في جميع الأزمنة والأمكنة؛ إذ لو كان الأمر كذلك لم تكن هناك من حاجةٍ إلى إرسال النبيّ الأكرمﷺ من قِبَل الله تعالى!

إن إصلاح النظام الحقوقي وتشذيبه من الأحكام الجائرة يحتاج إلى مسارٍ تدريجي؛ فلا يَسَع النبيّ أن يستبدل الظلم التاريخي بالعدل المطلق وما فوق التاريخي

بجرّة قلمٍ واحدة[٦]، وإنما غاية ما يستطيع النبيّ فعله هو أن يُحدث هزّةً في الوضع الراهن، وينطلق بالمجتمع بضع خطواتٍ نحو العدالة. وتبقى سائر الخطوات الأخرى الموصلة إلى الغاية القصوى من العدالة ملقاةً على عاتق المؤمنين والأتباع الحقيقيين، حيث يكملون المسيرة التي بدأها النبيّ الأكرم.

ومضافاً إلى ذلك لو كانت جميع الأحكام الشرعية ناشئةً عن المصالح والمفاسد الغيبية فإن هذا يقتضي أن تصل تلك الأحكام بأجمعها إلى الناس على نحو القطع واليقين، وأن يتمّ تبليغها إلى الناس من الطرق الموثوقة والمصانة من الخطأ بالكامل، وهذا يعني أن لا تقتصر العصمة على خصوص الأنبياء والأئمّة، بل يجب أن يكون جميع رواة الحديث والفقهاء والمجتهدين معصومين أيضاً، وأن لا تكون الآيات والروايات الظنيّة حجّة، وعند الشكّ والظن يجب العمل بالاحتياط، دون البراءة والاستصحاب. فنحن لا نرى أيّ تناسب بين كل تلك الشدّة في مقام الجعل وهذا التسامح في مقام التبليغ وتطبيق الأحكام أبداً.

وثانياً: لو أن جميع الأحكام الشرعية إنما تنبثق عن المصالح والمفاسد الغيبية فإن السؤال القائل: «لماذا لم يتمّ تشريع هذه الأحكام للناس من بداية الخلق؟» سيبقى من دون جوابٍ. يمكن القول بكلّ وضوحٍ: إن العمل بهذه الأحكام لا يحتاج إلى عبقريةٍ خاصة ومقدرة فذّة لا يمكن العثور عليها إلاّ في ظرف ظهور الإسلام وما بعده؛ بل رُبَما أمكن لنا أن نثبت أن الأقوام والأمم السابقة كان بإمكانها العمل بهذه الأحكام على نحوٍ أفضل من الأمم اللاحقة. وكذلك القول بأن الأمم السابقة لم تكن قادرةً على حفظ الدين وصيانته من الانحراف، وأنه لو كان الدين الإسلامي قد نزل عليهم لتعرَّض للتحريف كما تعرَّضت الأديان السابقة، لا يبدو صحيحاً أو وجيهاً؛ لأن الحيلولة دون تحريف الدين هو فعلُ الله، وليس من مسؤولية الإنسان، فالله هو القادر على صيانة دينه من التحريف. فكان باستطاعة الله ـ مثلاً ـ أن يبعث خاتم الأنبياء في بداية تاريخ الأديان، وينزل عليه القرآن، وهكذا يعمل على صيانته من التحريف. وبالإضافة إلى ذلك فإنّ سكوت الله تعالى عن بعض الأحكام الإلزامية بعد بعثة النبيّ الأكرم، وتوقُّف بيان بعض الأحكام على سؤالٍ عرضي يطرحه عابرُ

سبيلٍ، وإيجاب بعض الأعمال على جميع الأمّة لمجرّد إثارة أثارها بعض ذوي الفضول وحبّ الاستطلاع، ونسخ وتغيير بعض الأحكام، لن يكون له أيّ تبريرٍ معقول[٧].

وثالثاً: إنّ الادّعاء القائل بأن حكم العقل ما لم يبلغ حدّ القطع واليقين لا يمكنه أن يكون مستمسكاً ودليلاً لاستنباط الحكم الشرعي هو ادّعاءٌ غير وجيه؛ إذ لا يمكن الحصول بسهولةٍ على القطع واليقين في غير مجال المنطق والرياضيات[٨]. إن مثل هذا الشرط إنما يعني في الحقيقة إلغاء العقل ونفي حجّيته ومصدريّته في استنباط الحكم الشرعي. تماماً كما لو قلنا بأن الأحاديث والروايات المأثورة عن النبيّ والأئمّة المعصومين إنما تكون معتبرةً إذا كانت قطعية الصدور وقطعية الدلالة. إلاّ أن مثل هذا الشرط سيؤدّي إلى تعطيل السنّة ونفي حجّيتها واعتبارها؛ لأن عدد الروايات قطعية الصدور والدلالة لا يتجاوز الأصابع.

يُضاف إلى ذلك أن الفصل بين الدليل العقلي والدليل النقلي لا ينسجم أبداً مع معايير العقلانية. فإذا كان الظنّ النوعي المقرون مع الشكّ والوَهْم الشخصي في مورد الدليل النقلي معتبراً وحجّة فلماذا لا يكون معتبراً وحجّةً في مورد الدليل العقلي أيضاً؟ فلو تمّ إثبات حجّية خبر الواحد بشكلٍ قطعي فإن حجّية الأدلة الظنّية العقلية قابلة للإثبات بنفس الطريقة أيضاً، وإذا كانت سيرة العقلاء كافية في ذلك المورد فلماذا لا تكون كافية في هذا المورد أيضاً؟[٩].

نحن مأمورون من الناحية العقلانية بأن نحصل على المتبنيات والأحكام الدينية من قنواتها الموثوقة. وعند التعارض نقدِّم الدليل الأقوى. ولا فرق من هذه الناحية بين الدليل العقلي والدليل النقلي. في مورد تعارض الظنون يجب علينا بحكم العقل العُرْفي وعُرْف العقلاء يجب العمل على طبق الظنّ الأقوى. ولذلك يمكن القول عند التعارض بين الفتاوى الفقهية والقِيَم الأخلاقية يجب تقديم القِيَم الأخلاقية على الفتاوى الفقهية غالباً؛ لأن الظنّ الحاصل من طريق الأدلة المبرّرة للقِيَم الأخلاقية هي في أغلب الموارد أقوى بكثيرٍ من الظنّ الحاصل من طريق الأدلّة المبرّرة للفتاوى الفقهية.

يمكن إقامة الكثير من الأدلة لصالح هذا المعيار. والدليل الأول يمكن أن يكمن في القول بأن «العقل شرطٌ في التكليف». والمراد من العقل هنا ليس مجرّد

تشخيص الأمر من النهي؛ إذ يمكن العثور على هذا المستوى من العقل والشعور حتّى لدى بعض العجماوات أيضاً، أو إنه يمكن إيجاده فيها من خلال التدريب والترويض، كما يمكن صنع ريبوتات قادرة على تشخيص الأمر والنهي. وعليه فإن هذا الشرط يدلّ على وجود خصوصية في المكلَّف، وهذه الخصوصية هي أن المكلَّف يجب أن يتمتَّع بالقدرة على إدراك واستيعاب التكليف، بمعنى أن ينسجم التكليف مع عقله، وأن يكون معقولاً من وجهة نظره، ولا يثقل عليه. وبعبارةٍ أخرى: عندما يُقال: إن العقل شرطٌ في التكليف فإن المراد هو أن التكليف مورد البحث يجب أن يتمّ تقييمه من خلال مجموعة من المتبنيات الدينية وغير الدينية والمعلومات الأخرى التي تدخل إلى الذهن من القنوات المعرفية الأخرى، وأن تتمّ مواءمتها مع الثقافة والحضارة والعالم الذي نعيش فيه، والأهمّ من ذلك أن تكون منسجمةً مع القِيَم والمعايير العقلانية. وأدنى مستويات هذا التنسيق تكمن في أن لا يكون ذلك التكليف «متنافياً» مع سائر المتبنيات والمعلومات التي يحصل عليها أمثال ذلك الشخص في هذه الدنيا.

وبعبارةٍ أخرى: إن عبارة: «إن العقل شرطٌ في التكليف» تعني أن المكلَّف يجب أن يمتلك دليلاً على العمل بالتكليف. وإن هذا الدليل في الحقيقة يتبلور من بين سائر متبنيات الفرد وعقائده. إن دليل العمل هو الذي يبرّره من الناحية العقلية. فلو كان الشخص عاقلاً بما فيه الكفاية سيكون لديه ما يكفي من الدوافع التي تحفّزه للعمل. ولذلك فإن تلك المجموعة من الأفهام الفقهية التي لا تكون مبرّرة، وتخالف العقل من ناحية العقلانية الجديدة، والتي لا تنسجم مع العقل المتعارف لسكان العالم الجديد والمعاصر، تكون ساقطةً عن الاعتبار، ولا يكون الشخص ملزماً بالعمل على أساس تلك الأفهام، بل سيكون مسؤولاً ومَلُوماً ومؤاخَذاً على العمل بها.

إن معنى ربط التكليف بالعقل هو أن للعقل في هذا المجال معايير وقِيَماً تعمل على توجيه وهداية الفرد في فهم وإدراك التكليف والعمل بها، أو يجب أن تكون كذلك. إن هذه الواجبات والمحظورات العقلية أو العقلانية يمكن تسميتها بـ «أخلاق التكليف» أو «أخلاق التعبُّد». وإن تقليد الفقهاء والمجتهدين إنما يكون معقولاً ومنطقياً إذا كان منسجماً مع موازين «أخلاق التقليد».

وإن بعضاً من موازين أخلاق التقليد ما يلي:

١ـ إن التنافي الداخلي لفتاوى الفقيه دليلٌ على بطلان بعضها.

٢ـ إن عدم انسجام الفتوى مع المتبنّيات الدينية للفرد دليلٌ على بطلان تلك الفتوى.

٣ـ إن تنافي الفتوى مع المتبنّيات والمعلومات غير الدينية للفرد دليلٌ على بطلان تلك الفتوى[١٠].

إن إسناد الفتوى إلى الأدلة الدينية يمثِّل الخطوة الأولى التي يجب اتّخاذها في الاجتهاد الفقهي، إلا أن الاجتهاد المصطلح يكتفي بهذه الخطوة فقط؛ إذ لا يمكن العثور على فقيهٍ واحد يحمل هموم العمل على مناغمة فتاواه على المستوى الداخلي والخارجي، والسعي إلى تقديمها إلى مقلّديه ضمن مجموعةٍ منسجمة ومتناغمة[١١].

وبالإضافة إلى ذلك فإن من بين أهداف بعثة الأنبياء ـ بل رُبَما كان أهمّها ـ العمل على رفع المستوى العقلي لأفراد البشر. ولذلك فإن الحكم الذي يضطرّ الفرد إلى تخطئة عقله أو تعطيله من أجل الإيمان أو العمل به يتنافى مع الغاية من بعثة الأنبياء. كما يمكن القول: إن التكليف الذي لا ينسجم مع عقل المكلَّف هو «فوق طاقته»، ولا يوجد في الدين حكمٌ يفوق قدرة المكلَّف؛ فإن التكليف بما لا يُطاق مخالفٌ للعقل ومخالفٌ للشرع؛ فالعقل يقول: «يقبح التكليف بما لا يُطاق»؛ والشرع يقول: ﴿**لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾ (البقرة: ٢٨٦).

ولا بأس بالإشارة إلى بعض تطبيقات هذا المعيار على النحو التالي:

١ـ إذا كانت حرّية التعبير وسائر القِيَم المدرجة ضمن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان من القِيَم الأخلاقية، وإذا كانت الأخلاق متقدّمة على الدين، وإذا كانت القِيَم الأخلاقية ما فوق دينية، وإذا كانت الأدلة المثبتة لهذه القِيَم أقوى من الأدلة المثبتة للفتاوى الفقهية، ففي هذه الحالة ستفقد الفتاوى الفقهية المنافية لحقوق الإنسان اعتبارها الذي اكتسبَتْه للوهلة الأولى، ويتمّ إبطالها. إن بطلان هذه الفتاوى لا يتوقّف على حصول القطع واليقين بشأن حقوق الإنسان؛ لأن هذه الفتاوى بدَوْرها لا تستند إلى القطع واليقين، بل هي في أفضل حالاتها تستند إلى الأدلة الظنّية النقلية. ولو حصل

التعارض بين الدليل العقلي الظنّي والدليل النقلي الظني، أو بين القِيَم الأخلاقية الظنّية والأحكام الفقهية الظنّية، فإننا سوف نكون مكلَّفين؛ بحكم العقل والعقلاء، بالعمل على طبق الدليل الظنّي الأقوى، سواء أكان ذلك الدليل الأقوى دليلاً عقلياً أو دليلاً نقلياً.

٢ـ كما يمكن لنا أن نذكر مثالاً آخر في هذا الشأن، وهو حكم قتل المرتدّ؛ فإن الحكم بإعدام المرتدّ يعتبر مخالفاً للعقل؛ لعدّة أسباب[١٢]:

أوّلاً: إنّ «صحّة» المعتقد يعني مطابقة مضمونه مع الواقع، وهو أمرٌ لا مدخلية له في السعادة والفلاح الأخروي، ولا في المدح والثواب أو المكافأة الدنيوية أو الأخروية. بل الذي له المدخلية في الإنسانية، وتَبَعاً لذلك في سعادة وفلاح الإنسان، هو «أسلوب» الاختيار، و«المنهج» المؤدّي إلى اعتناق العقائد أو رفضها والمقارنة فيما بينها. وإن الفرد مسؤولٌ تجاه أسلوبه ومنهجه (وفضائله ورذائله العقلانية والنفسانية) في اعتناق العقائد والموازنة بينها، وليس مسؤولاً عن النتيجة المترتِّبة على توظيف ذلك الأسلوب والمنهج. ويقول فلاسفة المسلمين: «نحن أبناء الدليل.. حيثما مال نميل»[١٣]. وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن الارتداد قد يجب أحياناً على الشخص عقلاً وشرعاً. لنفترض مثلاً أنّ مُسْلِماً بادر إلى القيام بتحقيقٍ صادق ومخلص ونزيه، ومع ذلك وصل إلى نتيجةٍ مفادها أن الإسلام ليس هو الدين الحقّ ـ والعياذ بالله ـ، وأن الدين هو دينٌ آخر، أو أنه لا وجود لدينٍ صحيح أصلاً، أو أن جميع الأديان في الصحّة سواء، فلو أن هذا الشخص كتم نتائجه التحقيقية؛ خوفاً من الموت، ألا يكون «كاتماً للحقيقة»؟ إن التكليف العقلاني والمسؤولية الأخلاقية والوجدانية لهذا الشخص تقتضي منه التخلّي عن الإسلام، وإذا لم يتخلَّ عن الإسلام سوف يستحقّ الذمّ واللوم والمؤاخذة والعذاب الأخروي، بمعنى أن الارتداد سوف يكون واجباً على هذا الشخص عقلاً وشرعاً. فكيف يمكن القول ـ والحال هذه ـ: إن الله تعالى قد حكم بوجوب قتل هذا الشخص؛ ليمنع هذا الشخص ومَنْ كان على شاكلته من الارتداد؟ هل يمكن القول: إن البحث والتحقيق بشأن أصول الدين والعقيدة واجبٌ، ولكنّ النتيجة محسومةٌ سَلَفاً، حتّى إذا وصل الشخص إلى نتيجةٍ مغايرة وجب قتله؟! هل يمكن الجمع بين

القول بأن الارتداد على هذا الشخص واجبٌ، وفي الوقت نفسه يجب على الآخرين قتله؟![١٤]. ومع وجود مثل هذا الحكم ألا يفقد التحقيق الحُرّ والعقلاني في مجال أصول الدين مفهومه ومعناه، ويتحوّل إلى تكليفٍ بما لا يُطاق؟

وثانياً: هناك تعارضٌ من الناحية العقلية بين وجوب قتل المرتدّ وبين عدم الإكراه في اعتناق الدين. فإن المراد من الآية الشريفة: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾ (البقرة: ٢٥٦) ليس هو الإكراه على الإيمان والعقيدة؛ لأن الإيمان والعقيدة لا يُتصوَّر فيها الإكراه. إن المراد من هذه الآية هو الاعتراف بحقّ الناس في اختيار الدين والمذهب. ولا فرق من الناحية العقلية بين الاختيار الأوّل والاختيارات اللاحقة، ولا يمكن القول: يحقّ للناس أن يختاروا دينهم طوال حياتهم مرّةً واحدة فقط[١٥]؛ إذ لو كان الناس مكلَّفين بالتحقيق العقلاني حول الدين؛ للتأكُّد من صحّته، واعتناقه بحرّية واختيار أو رفضه أو تغييره، فإن مثل هذا الحقّ سوف يستمرّ ثابتاً للإنسان طوال حياته.

وإذا نظرنا من الزاوية الأخلاقية فسوف لا نستطيع نسبة مثل هذا الحكم إلى الله؛ لأن الحكم الذي لا يقبل «التعميم» من الناحية الأخلاقية إمّا أن لا يكون معتبراً؛ أو لا يكون أخلاقياً من الأساس. فمن الناحية الأخلاقية إنما يمكن القول به إذا اعترف المسلم بمثل هذا الحقّ لأتباع سائر الأديان الأخرى، بمعنى أن يجيز للمسيحيين أو المجوس قتل الفرد المسيحي أو الزرادشتي إذا أسلم، في حين أن المسلمين لا يجيزون مثل هذا الشيء لأتباع سائر الأديان الأخرى. ولو أن أحد أتباع الديانات الأخرى اعتنق الإسلام يرى المسلمون أنفسهم مكلَّفين بالدفاع عنه، ويتمسّكون في تبرير الدفاع عنه بحرّية المعتقد وحرّية التعبير وحقّ الإنسان في اختيار الدين. إن المسلمين إنما يحقّ لهم الدفاع عن حقّ الحياة والحرّية في تغيير الدين (الارتداد) لذلك المسلم حديثاً إذا اعترفوا بحرّية الدين وحرّية التعبير لجميع الناس وبشكلٍ مطلق؛ وفي غير هذه الحالة سيكون دفاعهم عن ذلك الشخص غير مبرَّرٍ من الناحية الأخلاقية، وفاقداً للأسس الصحيحة[١٦].

يُضاف إلى ذلك أن الفقهاء في استنباطهم لوجوب قتل المرتد، بل وفي استنباط

الأحكام المتعلّقة بالكفّار والمخالفين، لم يلتفتوا إلى شأن النزول أو الخلفية الثقافية والاجتماعية الخاصة التي أدّت إلى صدور هذه الأحكام. إن القول بعدم حرمة أنفس وأموال وأعراض الكفّار والمشركين أو المخالفين إنما يرتبط بعالمٍ لا يرى فيه الكفّار والمشركون أو المخالفون حرمةً لأنفس وأموال وأعراض المسلمين أو الشيعة. ونحن نرى أن الشواهد التاريخية تثبت أن أكثر هذه الأحكام إنما تأتي في سياق المواجهة بالمثل، وتطبيقاً للأصل القائل: ﴿**فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ**﴾ (البقرة: ١٩٤). وهذا الحكم منسجمٌ مع أصل العدالة والعقلانية في حدّها الأدنى. إن الوحشية والقسوة والعنف الذي كان يطبع المجتمع الجاهلي قبل الإسلام كان قد بلغ من المراحل المتقدّمة بحيث لم يتمكّن حتّى الإسلام من مَحْوه عن تصرّفات المسلمين حديثاً، فكانوا يبادرون إلى الغارات وإزهاق الأرواح البريئة؛ للحصول على الأموال والغنائم الحربية، حتّى من أولئك الذين يلقون إليهم السلام، تعبيراً عن إسلامهم أو مسالمتهم. ولذلك نجد القرآن يحذّر هؤلاء المسلمين، ويقول لهم: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلاَ تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمْ السَّلاَمَ لَسْتَ مُؤْمِناً تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً**﴾ (النساء: ٩٤).

وعليه لا يمكن لنا أن نستنبط من هذه الأحكام أن الإسلام يرى تقدُّم «العقيدة» على «الإنسانية» و«حرمة الأنفس». إن التفريق بين المسلم وغير المسلم إنما يتعلّق بالأوضاع والأحوال التي يقوم فيها غير المسلمين بالتفريق بين المسلم وغير المسلم. كما أن التفريق بين الشيعي والسني إنما يتعلّق بالأوضاع والأحوال التي يقوم فيها أهل السنّة بالتفريق بين السني والشيعي، بمعنى أن هذه الأحكام تدور مدار الفكر والسلوك وطريقة تعاطي غير المسلمين مع المسلمين، أو غير الشيعة مع الشيعة. فلو كان هؤلاء يرَوْن أن للعقيدة مدخلية في إنسانية الإنسان، وكانت حرمة أرواح وأموال وأعراض الناس، وتمتّعهم بالحقوق الطبيعية، متوقّفاً عندهم على عدم إسلامهم أو عدم تشيّعهم عندها يكون من حقّ المسلمين والشيعة أن يواجهوا هذا العدوان بالمِثْل من

وجهة نظر العقلانية والأخلاق. ولكنْ حتّى في مثل هذه الحالة لو تمّ تجاهل حقوق الكفّار والمخالفين، وتمّ الاعتداء عليهم بما يتجاوز الردّ بالمِثْل ولو بمقدار أنملة، يكون هذا الأمر مخالفاً للعدالة، ولا يكون هذا السلوك منسجماً مع القِيَم الأخلاقية والتعاليم القرآنية[١٧].

كان المسلمون في صدر الإسلام يتعرَّضون للتعذيب أو النفي؛ كي يتخلّوا عن دينهم. وكانت حرب الكفّار مع المسلمين حرباً عقائديّة، بمعنى أن الكفّار والمشركين لم يكونوا يعترفون بالحرّية الدينية وحقّ الإنسان في اختيار دينه ونشره ونقد الفكر الديني الحاكم. وكانت هذه السياسة هي السائدة في تاريخ الكثير من الأنبياء السابقين وتعاطي الكفّار معهم، كما يحدّثنا القرآن. فقد جاء في القرآن مثلاً:

- ﴿**قَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ**﴾ (الأعراف: ٨٨).
- ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ**﴾ (إبراهيم: ١٣).

نرى أن الفرد إذا التفت إلى القرائن والشواهد التاريخية، وإلى الاختلافات القائمة بين العالم الجديد والعالم القديم، لن يتمكّن أبداً من أن يستنبط من الآيات والروايات المرتبطة بكيفية التعاطي مع غير المسلمين في صدر الإسلام حكماً عاماً ومطلقاً، وأن يعمل على تطبيق هذه الأحكام على العالم المعاصر الذي يتمتع فيه المسلمون بحقّ اختيار الدين ونشر عقيدته والدعوة لها، ويحظى بحرّية ممارسة شعائره في البلدان غير الإسلامية بنحوٍ أكبر من الحرّية التي يحصل عليها في البلدان الإسلامية. إن من بين الاختلافات الهامّة بين العالم القديم والعالم الجديد هو أن العالم الجديد **أوّلاً**: لا يشهد حروباً عقائدية وأيديولوجية. ولذلك لو عمد شخصٌ في هذا العالم إلى تحويل الحرب غير العقائدية إلى حرب عقائدية يكون ما يقوم به في حقيقته توظيفاً للدين واتخاذه وسيلة وأداةً للوصول إلى مآربه. **وثانياً**: في العالم المعاصر يتمّ ترجيح الطرق الدبلوماسية على الحروب؛ لحلّ الخلافات. ولذلك فإن الذي يعمل في

هذا العالم على ترجيح وتقديم الحرب على الخيارات الدبلوماسية والحوارية يُعَدّ ناقضاً ومنتهكاً للقِيَم الأخلاقية.

٣ـ أما المثال الثالث فهو حكم الحجاب. فالمسلمون إنما يحقّ لهم الدفاع عن حرّية المسلمة في الحجاب في البلدان المسيحية إذا منحوا المسلمات والمسيحيات الحقّ في حرّية اختيار الحجاب في البلدان الإسلامية التي يعِشْنَ فيها، ولا «يكرهوهُنَّ» على ارتداء الحجاب. ولو نظرنا إلى الحجاب بوصفه تكليفاً فإن هذا التكليف ـ كأيّ تكليفٍ آخر ـ يكون مشروطاً بالقدرة والاستطاعة. وفي حال حَظْره من قِبَل الدولة لا يكون مقدوراً، وسوف يسقط عن المكلَّف، وفي هذه الحالة سوف يفقد نقد قانون حظر الحجاب مفهومه ومعناه؛ فإن نقد هذا القانون إنما يكون ممكناً إذا نظرنا إلى الحجاب بوصفه «حقّاً»، وليس بوصفه تكليفاً. إلاّ أن النظر إلى الحجاب بوصفه حقّاً سيعرِّض بدَوْره قانون فرض الحجاب وقَسْر النساء عليه، ووضع القوانين والعقوبات الرادعة للسفور أو الحجاب غير الساتر، إلى الكثير من علامات الاستفهام.

ب ـ المعيار الثاني: عدم الانسجام مع الفطرة

طبقاً لهذا المعيار يكون فهمنا للنصوص الدينية قابلاً للإبطال «من الناحية الفطرية»، بمعنى أن القراءة الدينية المخالفة للفطرة تعتبر باطلةً. ولو اعتبرنا الفطرة بمعنى مطلق الخلق فإن هذا المعيار سيمتاز من المعيارين الرابع والخامس، بَيْدَ أن نسبة هذا المعيار ـ في هذه الحالة ـ إلى المعيار الأول ستكون نسبة العموم والخصوص من وجه، وتكون نسبته إلى المعيار الثامن نسبة العموم والخصوص المطلق. وأما إذا اعتبرنا الفطرة بمعنى كيفيّة خلق الإنسان فإن هذا المعيار سيتّحد مع المعيار الرابع. كما أننا إذا اعتبرنا القِيَم والواجبات الأخلاقية وأصول الدين فطرية فإن نسبة هذا المعيار إلى المعيارين الخامس والتاسع ستكون هي العموم والخصوص المطلق. وعلى أيّ حالٍ فإن عدم الانسجام مع الفطرة والتكوين معيارٌ يتمّ إبطال الفهم الفقهي على أساسه.

يمكن إقامة الكثير من الأدلة لصالح هذا المعيار. ففي بعض الموارد؛ حيث يعجز المكلف من الناحية التكوينية عن أداء التكليف، يعتبر الحكم لاغياً، وإنّ

إلغاء الحكم دليلٌ على بطلان فهمه من النصوص الدينية. أما الدليل الأعمّ الذي يمكن لنا إقامته لصالح هذا المعيار فهو:

١ـ إن الخلق والتكوين ينشأ من الإرادة التكوينية للّه تعالى.

٢ـ إن إرادة اللّه التشريعية تابعةٌ لإرادته التكوينية، بمعنى أن إرادته التكوينية تحدِّد «إطار» إرادته التشريعية.

٣ـ وعلى هذا الأساس فإن فهم الإنسان للنصوص المبيِّنة لإرادة اللّه التشريعية إنما تكون معتبرةً فيما إذا كانت منسجمةً مع إرادته التكوينيّة.

٤ـ يجب على الفقهاء أن يجعلوا فهمهم الفقهي للنصوص الدينية منسجماً ومتوازناً مع الخلق أو التكوين، أو مع إرادة اللّه التكوينية.

وبعبارةٍ أدقّ: إن المراد من «الفطرة» و«كون الشيء فطرياً» هنا ليس الانسجام مع التكوين، وإنما المراد هو الانسجام مع المقتضيات «المعيارية» للتكوين، أو المعايير التكوينية (الطبيعية). وإن نفس «وجوب» أن يكون التشريع منسجماً مع التكوين يُعتبر معياراً. إن المدّعى هنا هو أن بنية العالم بشكلٍ عامّ، والهوية الإنسانية بشكلٍ خاصّ، تقتضي بعض اللوازم المعيارية الثابتة، وإن مجرّد خلق العالم بشكلٍ عام، وخلق الإنسان بشكلٍ خاصّ، يستلزم الاعتراف بهذه المعايير من قِبَل اللّه تعالى. يمكن للّه أن لا يخلق الإنسان، ولكنْ لا يمكنه أن يخلقه ويسلب عنه حقوقه الطبيعية (الفطرية) أو ينقضها.

وعليه فإن أحد أفضل الأمثلة التي يمكن ذكرها لهذا المعيار هو الحقوق الطبيعية للإنسان. إن الحقوق الطبيعية هي حقوقٌ فطرية، وإن هذه الحقوق تعتبر من اللوازم المعيارية لفطرة الإنسان، فهي حقوقٌ ثابتة للإنسان؛ لأنه إنسان، بغضّ النظر عن عقيدته ومهنته ولون بشرته وعرقه وقوميّته وجنسيّته ومذهبه. يمكن القول: إن هذه الحقوق تنبثق «بالواسطة» عن «الإرادة التكوينية» للّه تعالى، ولا يمكن سلبها من خلال تشريع القوانين، ولذلك فهي متقدِّمةٌ على «الإرادة التشريعية» للّه، ولذلك يثبت تقدُّمها على الإرادة التشريعية لكلّ مقنِّن آخر بطريقٍ أَوْلى. إن الحقوق الطبيعية لا تنقسم إلى: إسلامية؛ وغير إسلامية. وعليه فإن القراءة الدينية التي ترى أن جميع

الحقوق اعتبارية، وتحرم بعض الناس من حقوقهم، أو تعلّق تمتّعهم بهذه الحقوق على رضا وإرادة الحاكم الشرعي ومصلحة النظام، إنما هي في الحقيقة قراءةٌ منافيةٌ للفطرة، وقاتلةٌ للإنسان، ومخالفةٌ لإرادة الله التكوينية، مهما كانت منسجمةً مع ظواهر النصوص الدينية المبيّنة لإرادة الله التشريعية[١٨].

وعليه فإن من بين معاني كون الدين فطرياً هو أن الدين يعترف بالإنسانية وبالحقوق الطبيعية المنبثقة عن صُلْب هذه الإنسانية. إلاّ أن فطرية الدين هنا إنما تعني مجرّد أن الدين لا يتنافى مع الفطرة بالمعنى العامّ أو فطرة الإنسان بالمعنى الخاصّ، وليس بمعنى أن الدين «ينبثق» عن الفطرة[١٩]. إن هذا التحليل ينطبق أيضاً على سائر معايير فصل الظرف عن المظروف. ولكي تغدو الأحكام الشرعية معتبرةً من الناحية الأخلاقية ليس من الضروري أن «تنبثق» هذه الأحكام عن حقوق الإنسان، بل يكفي «انسجام» هذه الأحكام مع حقوق الإنسان، أو بعبارةٍ أفضل: يكفي «عدم تنافي» هذه الأحكام مع حقوق الإنسان. إن الأحكام الشرعية إنما تكون فطريةً إذا لم «تنقض» القِيَم الأخلاقية.

ج ـ المعيار الثالث: عدم الانسجام مع ألوهية الله تعالى

طبقاً لهذا المعيار يكون فهمنا للنصوص الدينية قابلاً لـ «الإبطال» في ضوء صفات الله تعالى. إن نسبة هذا المعيار إلى المعيار الأول هي نسبة العموم والخصوص من وجه، شريطة أن نعتبر صفات الله تعالى جزءاً من الأمور التي يمكن اكتشافها وإثباتها من طريق العقل. وهذه النسبة تقوم بين هذا المعيار والمعيار التاسع أيضاً؛ لأن صفات الله في الحقيقة جزءٌ من أصول الدين. ويمكن استعمال هذا المعيار في باب المتبنّيات الدينية، كما يمكن استعماله في مجال الأحكام الدينية أيضاً. فقد ورد في القرآن الكريم ـ على سبيل المثال ـ قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ (طه: ٥)، و﴿...**بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**...﴾ (المائدة: ٦٤)، و﴿...**يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**...﴾ (الفتح: ١٠). غير أن المفسِّرين الذين يتبنّون رؤية فلسفية ـ لاهوتية عن الله يقولون: إن صفات الله تعالى ـ من قبيل: وجوب الوجود، والتجرّد، والكمال ـ تمنعنا من حمل هذه الآيات

على معناها الظاهري. وهذا الكلام يعني أن الفهم والتفسير الذي يحمل هذه الآيات على معانيها الظاهرية يتمّ إبطاله في ضوء صفات الله تعالى.

وعلى هذه الشاكلة يمكن إبطال الفهم الظالم للأحكام الشرعية لمجرّد عدم انسجامها مع اتّصاف الله تعالى بالعدالة. إن عدالة الله تعالى تحول دون جعل الحكم الظالم من قِبَله، ولكنّها لا تحول دون فهم النصّ المشتمل على حكم الله وتفسيره بشكلٍ ظالم من قِبَل الناس. طبقاً لهذا المعيار يجب علينا أن نقيِّم استنباطنا من النصوص الدينية بصفات الله؛ كي لا ننسب إلى الله حكماً لا ينسجم مع عدالة الله أو سائر صفاته الأخرى. عندما نقول: «إن الله حكيمٌ» فهذا يعني أن أحكامه حكيمةٌ أيضاً، وعندما نقول: «إن الله عادلٌ» فهذا يعني أن الله تعالى عادلٌ في مقام التشريع أيضاً، وأن الأحكام الشرعية لا تنقض أصل العدالة في مقام الثبوت.

ولكنْ لا يمكن الاستناد إلى هذه المتبنّيات بشأن صفات الله تعالى في العمل على تبرير الفهم غير العادل أو غير الحكيم للنصوص الدينية. إن عدالة الله وعدالة أحكامه لا تستلزم عدالة فهمنا لأحكام الله. إننا نحن البشر وفي مقام فهم أحكام الله تعالى قد نخطئ وننسب إليه حكماً ظالماً أو غير حكيم، ولذلك نضطرّ في تصحيح فهمنا وتفسيرنا إلى تقييمه بشكلٍ لاحق من خلال الثابت عندنا من صفات الله بداهةً. فإذا كان ظاهر النصوص الدينية مخالفاً لصفات الله تعالى لا يمكن حمل تلك النصوص على معناها الظاهري. ففي مثل هذه الموارد لا يكون للظهور حجّية، بمعنى أن سيرة العقلاء لا تقوم على التمسُّك بظاهر الألفاظ حتّى في هذه الموارد أيضاً. ولكي نرفع اليد عن ظاهر النصوص الدينية لا يجب أن يكون لدينا قطعٌ ويقين بعدم انسجام مضامين هذه النصوص مع صفات الله تعالى؛ لأن غاية ما يفيده ظاهر الألفاظ هو الظنّ، لا أكثر. وحيث يكون ظنُّنا بعدم عدالة الحكم أقوى من ظنّنا بظاهر الألفاظ كفى ذلك لرفع اليد عن ظواهر تلك الألفاظ.

يمكن العثور على نموذجٍ لتطبيق هذا المعيار في مسألة «الحِيَل الرِّبَوية». فهناك في باب الرِّبا روايات صحيحة السند تبيِّن الطرق والمخارج للفرار من الرِّبا. وقد عمد بعض الفقهاء طبقاً لهذه الروايات إلى تخصيص حرمة الرِّبا، وقال بجواز الرِّبا في مثل

هذه الموارد. وهناك من الفقهاء مَنْ قال بأن الرِّبا مصداقٌ للظلم، والظلمُ قبيح عقلاً، وحرامٌ شرعاً، وإن قبح الرِّبا وحرمته لا تقبل التخصيص. وعليه لا يمكن الحكم بحلّية الرِّبا استناداً إلى هذه الروايات[٢٠].

النموذج الثاني فتوى بعض الفقهاء بشأن امتلاك النساء لحقّ الطلاق؛ إذ يرى هؤلاء الفقهاء ظلماً في تجريد المرأة من هذا الحقّ بشكلٍ مطلق[٢١].

إلاّ أن الأهمّ من ذلك كله هي الحقوق الطبيعية للإنسان؛ لأن إنكار الحقوق الطبيعة للناس يستلزم فقدان اتصاف الله تعالى بالعدالة لمفهومه ومعناه، ويكون من قبيل: السالبة بانتفاء الموضوع. فإذا تمّ حرمان الإنسان من حقوقه الطبيعية سيكون اتصاف الله بالعدل أو الظلم عنده سواء، بمعنى أنه لن يكون لظلم الله أو عدله من معنى أو مفهوم بالنسبة له. فإنما يمكن القول: «إن الله عادل» إذا تمتّع عباده بحقوقهم الطبيعية المنبثقة عن إرادته التشريعية، وأن يراعي هذه الحقوق. وأما إذا قلنا بأن جميع الحقوق اعتبارية، بمعنى أن تكون منبثقةً من إرادة الله التشريعية، وأن تنتزع من الأمر والنهي المولوي لله، ففي هذه الحالة يكون اتصاف الله بالعدالة فاقداً للمعنى؛ إذ لو أعطى الله حقوقاً لعباده من خلال التشريع، ثمّ عمد إلى سلبها بتشريع حكمٍ آخر، أو قام بعدم مراعاة تلك الحقوق، أو عمل على نقضها من خلال تشريع حكمٍ آخر مخالفٍ لتلك الحقوق، أو أذن للآخرين بنقض هذه الحقوق، لن يكون مرتكباً للظلم. فالحقوق التي يأتي بها الاعتبار يمكن للاعتبار أن ينقضها أيضاً؛ فإن زمام الحقوق الاعتبارية وحدودها وبقاؤها واستمرارها بيد المعتبر، ومعلَّقة على إرادته.

د ـ المعيار الرابع: عدم الانسجام مع الهوية الإنسانية

إن الحكم أو العقيدة التي لا تنسجم مع إنسانية الإنسان ـ طبقاً لهذا المعيار ـ لا يمكن أن تكون جزءاً من الدين «المطلق»، ولا تناسب الإنسان ما فوق التاريخي. ولو كان هذا الحكم أو العقيدة وارداً في النصوص الدينية المعتبرة بطرقٍ صحيحة، ولم يكن موضوعاً ومختلقاً، فلا بُدَّ من اعتباره جزءاً من «الدين المقيّد»، بمعنى أنه حكمٌ تمّ فرضه على الدين من خارجه لفترةٍ من التاريخ. يمكن لنا أن نقيِّم الكثير من الأدلة

الدينية وما فوق الدينية لصالح هذا المعيار، من قبيل:

١ـ تأكيد النصوص الدينية على الكرامة الإنسانية.

٢ـ تقدُّم الإنسانية على العقيدة والعمل.

٣ـ ازدهار الإنسانية والمعنوية والعقلانية بوصفها فلسفة وغاية بعثة الأنبياء.

إن الإنسان ليس وعاءً خالياً يمكن ملؤه بأيّ محتوىً أو مضمونٍ، وإجراء أو تشريع كلّ حكمٍ بشأنه أو مطالبته بالعمل به. إن الدين يخاطب «الإنسان بما هو إنسانٌ». وعلى هذا الأساس فإن الدين يفترض إنسانية الإنسان، ويتّخذ من المقتضيات المعيارية لهذه الهوية إطاراً له. وهذا الكلام يعني تقدُّم الهوية الإنسانية على الهوية الدينية. وكما ذكرنا في محلّه إن للإنسان من حيث هو إنسان نوعين من الهوية، وهما: الهوية النظرية؛ والهوية العملية. وإن هاتين الهويتين متقدّمتان على كلّ هوية أخرى، بما في ذلك الهويات الدينية. فنحن بالدرجة الأولى من البشر، ثم نكون مسلمين أو مسيحيين أو يهود وما إلى ذلك بالدرجة الثانية. وإن المعايير والإلزامات المنطقية والمعرفية تنبثق عن الهوية النظرية للإنسان، وأما المعايير والإلزامات الأخلاقية فتنبثق عن الهوية العملية للإنسان. إن المعايير والإلزامات المنطقية والمعرفية تمنع الإنسان من القول ببعض المتبنّيات والعقائد، وتلزمه بالقول والإيمان ببعض المتبنيات والعقائد الأخرى. كما تمنعه المعايير والإلزامات الأخلاقية من القيام ببعض الأعمال، وتلزمه بالقيام ببعض الأمور الأخرى.

إن اختلاف الإنسان عن الحيوان في البُعْد النظري يكمن في أن ما يعتقده الحيوان تابعٌ لـ «العلة» تماماً، في حين أن ما يعتقده الإنسان يمكن أن يكون تابعاً للعلة؛ ويمكن أن يكون تابعاً للدليل[٢٢]. وحيث يكون تابعاً للدليل قد يكون دليله معتبراً؛ وقد لا يكون معتبراً. ولكنْ حيث تكون الهوية الإنسانية للشخص حيوية وراسخة وفاعلة، ويكون صحيح العقل، فإن آراءه ومعتقداته تكون تابعةً للدليل المعتبر، وليست تابعةً للعلة، وليست تابعةً للدليل غير المعتبر وغير المناسب. إن الإنسان من حيث هو إنسانٌ يحتاج إلى دليلٍ يبرِّر له الإيمان بعقيدةٍ ما أو رفضها، كما يحتاج إلى دليلٍ يدعم القرارات التي يتّخذها أو يتنكّر لها؛ كي يبرر إيمانه وقراره من

الناحية العقلانية (شريعة العقل)، وإن إنسانيته رهنٌ باتّباع قِيَم ومعايير هذه الشريعة.

إن تقدُّم الهوية الإنسانية على الهوية الدينية يعني أن الدين لا يستطيع تجاهل الهوية الإنسانية والمقتضيات القِيَمية والمعيارية لهذه الهوية، أو أن يعمل على إضعافها، أو أن يعمل على إزالتها وإحلال الهوية الدينية محلّها؛ إذ في هذه الحالة يكون قد سلب من الإنسان إنسانيّته، وعمل على تنزيله إلى مستوى الحيوانية. إن «الإنسان المتديِّن» يختلف عن «الحيوان المتديِّن». وعلى هذا الأساس فإن الأحكام الدينية إنما تكون معتبرةً إذا كانت منسجمة مع الهوية الإنسانية والضوابط والمعايير الأخلاقية والمعرفية المنبثقة عن هذه الهوية.

إن الدين الحقّ لا يتجاهل الهوية النظرية والعملية للإنسان، ولا يعمل على إضعافها والتخفيف من بريقها أو القضاء عليها. وإن هذه الهوية هي التي يتمّ التعبير عنها في المصطلح الديني بـ «الفطرة». إلاّ أن القراءة والفهم غير الإنساني والمخالف للإنسان من النصوص الدينية هو أمرٌ ممكن، وخيرُ دليل على إمكانه وقوعُه. إن الإيمان النظري والعملي بالقراءات غير الإنسانية والمخالفة للإنسانية للنصوص الدينية تضعف الهوية والفطرة الإنسانية للإنسان، وتعمل على قتلها. من هنا يجب علينا أن نعمل على مواءمة تفسيرنا وفهمنا للنصوص الدينية بشكلٍ لاحق مع الهوية والفطرة الإنسانية والمعايير المنبثقة من صُلْب هذه الهوية؛ فإن تفسير النصوص الدينية إنما يكون معتبراً ومقبولاً وقابلاً للاتّباع إذا كان منسجماً مع هذه الهوية الإنسانية ومقتضياتها القِيَمية والمعيارية. وعلى هذا الأساس فإن القراءة أو القراءات الدينية التي لا تنسجم مع العقلانية النظرية والعملية تسقط عن الاعتبار، ولا يمكن لأيّ دليلٍ أن يبرِّر الإيمان والتَّبَعية لهذه القراءات. والمدّعى هو أن شريعة الوحي في مقام الثبوت (اللوح المحفوظ) تنسجم مع شريعة العقل، وحيث يكون الأمر كذلك يجب العمل على المواءمة بين فَهْم الفقهاء للشريعة والوَحْي أيضاً مع شريعة العقل بشكلٍ لاحق[٢٣].

وبعبارةٍ أخرى: إن الإيمان بالقراءات الدينية العدوانية والمخالفة للإنسانية لا ترفع المسؤولية العقلانية ـ وبتَبَعها المؤاخذة والعقاب الأخروي ـ عن كاهل الفرد. إن الذين يؤمنون بهذا النوع من القراءات الدينية، ويعملون على أساسها، إنما يبيعون في

الحقيقة إنسانيتهم ـ التي هي من أكبر الأمانات الإلهية في أعناقهم ـ بثمنٍ بَخْس، وبذلك فإنهم يكفرون بنعمة العقل والعقلانية. من هنا يمكن لنا أن نستنتج بأن الأفهام والقراءات الدينية التي تتعامل مع البالغين والعقلاء كما يتمّ التعامل مع القاصرين والمحجور عليهم، ويعتبرهم بحاجةٍ إلى وليٍّ وقَيِّم، تكون باطلةً من الأساس؛ لأن مفهوم «الإنسان البالغ والعاقل، ويكون في الوقت نفسه بحاجةٍ إلى قَيِّم» ينطوي على تناقضٍ واضح. فإن الإنسان البالغ والعاقل الذي لا يتمتع بالصلاحية، وتَبَعاً لذلك لا يحقّ له تشخيص صلاح وفساد نفسه ومجتمعه، ولا يمكنه الحكم بشأن مصيره الفردي والجماعي أو اتّخاذ القرار في هذا الشأن، إنما يكون شيئاً عديم اللون والطعم والرائحة، وفاقداً للجوهر والماهية، ومثل هذا الشيء لا قيمة له، بل لا وجود له، وإن تديُّن مثل هذا الإنسان لا قيمة له.

إن الدين الحقّ لا يتعارض أبداً مع العقل والعقلانية والأخلاق والوجدان الإنساني والكرامة الإنسانية، التي هي مصدر القِيَم الأخلاقية، ولا يسلب من الإنسان إنسانيته. بل إن مثل هذا الدين يعترف للإنسان بإنسانيّته، ويعمل على مواءمة أحكامه وموازنتها مع مقتضيات الهوية الإنسانية للإنسان، ويعمل على تعريف الهوية الدينية بحيث لا يضيِّق الخناق على الهويّة الإنسانية. إن القراءة الدينية الخاطئة والخرافية والمحرّفة مخالفةٌ للأخلاق والعقل والعقلانية والمعنوية، وما لم يتجاهل الإنسان إنسانيّته لا يمكنه الإذعان والاستسلام لهذه القراءة. إن القراء الدينية الأفيونية والمخالفة للإنسانية تعمل قبل كلّ شيء على إقناع الإنسان بأنه قاصرٌ ومحجورٌ عليه وناقص العقل، ثم يعمل على تسليط حَمَلته على رقبة هذا الإنسان المسكين.

إن الإدمان على مثل هذه القراءة الدينية أخطر وأشدّ فَتْكاً من الإدمان على أيّ شيءٍ آخر؛ إذ في الوقت الذي تعمل جميع أنواع الإدمان الأخرى على سلب إرادة الإنسان، يعمل هذا الإدمان على سلب الإنسان هويّته. وعندما يتمّ سلب الإنسان وتجريده من هويته يغدو منفصلاً عن ذاته، وسوف يغدو من السهل عليه أن يؤمن بكلّ خرافةٍ بوصفها من الدين، وأن يرتكب جميع أنواع الفظائع والجرائم. وإن الذي يحول دون إيمان الإنسان بالخرافات، بل ويجعله قادراً على التمييز بين الخرافة وغيرها، هو

هويته النظرية أو عقلانيته النظرية (القِيَم والإلزامات المعرفية والمنطقية). وإن الذي يمنع الإنسان من ارتكاب العنف والجريمة هو الوجدان الأخلاقي أو الهوية العملية للإنسان أو العقلانية العملية (القِيَم والإلزامات الأخلاقية)[٢٤].

إن الإنسانية بمثابة القَدَح المملوء حتّى النصف، وإن نصفه الملآن يشتمل على مضامين ومحتويات أشياء أخرى يُراد لها تحديد وتعيين الأشياء التي ستشغل النصف الفارغ منه. ليس كلّ دين وكلّ قراءة دينية تناسب شأن ومنزلة الإنسانية. فالدين لم يأتِ ليجعل من الإنسان بهيمةً أو يعطِّل عقله عن العمل. وعليه فإن الدين المناسب للإنسان هو «الدين في دائرة العقل»، والفقه الذي يتناسب ويليق بالشأن والكرامة الإنسانية هو «الفقه في نطاق الأخلاق». وهذا هو معنى تقدُّم «شريعة العقل» على «شريعة النقل».

إن للتأكيد على الهوية الإنسانية للإنسان في مقام فَهْم واعتناق واتّباع الدين مستلزمات ومضامين مختلفة. ويمكن القول: إن القضية القائلة: «إن الإنسان إنسانٌ» إنما تأتي للتأكيد على ثلاثة معانٍ مختلفة، وهي:

١ـ الإنسان ليس إلهاً.

٢ـ الإنسان ليس ملاكاً.

٣ـ الإنسان ليس حيواناً أو شيئاً.

ولازم عدم كون الإنسان إلهاً أن لا يدّعي لنفسه أي حقّ أو صلاحيّة خاصّة من الخيارات والحقوق الإلهية الخاصّة، ولو بدعوى النيابة من قِبَله وتمثيله على الأرض. ولا يمكنه ممارسة الألوهية في مقام إدارة وتدبير المجتمع. ولا يمكن القول بإعطاء الحقوق والصلاحيات ما فوق البشرية لبعض أفراد البشر. ولازم اشتراك الناس في الهوية الإنسانية أنهم متساوون في الحقوق السياسية والاجتماعية. وإذا لم يكن الإنسان إلهاً لا يمكن اعتبار تشخيص وإرادة وحكم أيّ إنسان معياراً للتمييز بين الحقّ والباطل، أو تمييز الحَسَن من القبيح، والصحيح من الخطأ[٢٥]. ولا يمكن لأيّ إنسانٍ أن يرى نفسه مقدَّساً وفوق النقد والسؤال مطلقاً. وإذا أراد الله تفويض بعض حقوقه وصلاحياته إلى الناس فإنه سوف يقسِّم هذه الحقوق والصلاحيات بينهم

بالسوية.

ومعنى أن الإنسان ليس ملاكاً أن السعي وبذل الجهد وراء «استئصال» المعاصي والفساد والحرص والطمع والبخل والحسد وسائر الموبقات الأخلاقية، والعمل على إقامة الجنّة على الأرض، عملٌ عبثي لا طائل من ورائه، ومخالفٌ لمقتضى حكمة الله تعالى وإرادته التكوينية. ومن هنا يجب على المصلحين والذين يريدون الخير للإنسانية أن يصرفوا كلّ جهودهم نحو «التقليل» من المعاصي والفساد والرذائل، لا إلى «اجتثاث» هذه الأمور، وكلّ مَنْ يَعِدُ بإقامة الجنة على الأرض والقضاء على الذنوب والفساد إما أن يكون جاهلاً أو محتالاً وكذّاباً[٢٦]. كما أن فلسفة الأحكام الشرعية لا ترمي إلى اجتثاث الفساد والذنوب والمعاصي.

إن التأكيد على إنسانية الإنسان يعني كذلك التأكيد على اختلاف الإنسان عن سائر البهائم والأشياء أيضاً. إن الإنسان «حيوانٌ عاقل» أو «حيوانٌ أخلاقي»، وإن العقلانية أو الأخلاق هي الفصل المميِّز للإنسان من سائر الحيوانات. إن «الحرّية» و«المسؤولية» لازمان من اللوازم المباشرة للهوية الإنسانية للإنسان. فمن دون الحرّية لا معنى للإنسانية والمسؤولية، وإن الإنسان إنما يكون مسؤولاً بحكم كونه عاقلاً وحرّاً.

وكما سبق أن ذكرنا فإن الحرّية تمثّل شرطاً ضرورياً لنموّ وازدهار العقل النظري والعملي. فالحرّية حقٌّ، كما هو حاجةٌ، إلاّ أن هذه الحرّية إنما هي حرّية سلبية. فالحرّية السلبية تعني أن الإنسان متحرِّر من سلطة واستعباد الآخرين، لا أنه متحرِّر عن الإنسانية والعقلانية. لا يحقّ للآخرين أن يفرضوا على الإنسان شيئاً، كما لا يحقّ له أن يتجاهل أو ينتهك مقتضيات هويّته الإنسانية أيضاً؛ فإن الحرّية تُحَدّ بالعقلانية والأخلاق. وإن أخلاقية العقائد والسلوكيات لدى كلّ شخصٍ تابعةٌ لمقدار حرّيته في اتخاذ القرار بشأن عقائده وسلوكياته.

- يتبع -

الهوامش

(١) إن مرادنا من العقلانية الحديثة لا يقتصر على خصوص «العقلانية الآلية»، ولا يقتصر كذلك على «العقلانية العلمية».

(٢) إن الاختلاف بين العقلانية القديمة والعقلانية الجديدة لا يستلزم النسبية في باب العقلانية؛ لأن مرادنا هو أن بعض المباني والفرضيات في العقلانية التقليدية تفقد اعتبارها في العالم الجديد، وتغدو من قبيل: السالبة بانتفاء الموضوع، **هذا أولاً. وثانياً:** إن فهم وتفسير البشر للعقل والعقلانية في العالم المعاصر قد تغيّر.

(٣) قمنا بنقد الرؤية الشائعة والفهم السائد لعصمة الأنبياء والأولياء وختم النبوّة في الفصل السابق.

(٤) سبق أن ذكرنا أن «الأخلاق التوصيفية» (descriptive ethics) غير «الأخلاق المعيارية» (normative ethics). إن الأخلاق التوصيفية تبحث في مورد «الأخلاق القائمة» أو «الأخلاق في مقام التحقّق» (actual ethics) أو «الأخلاق كما هي»، في حين أن الموضوع مورد البحث في الأخلاق المعيارية عبارة عن «الأخلاق المثالية» (ideal ethics) أو «الأخلاق كما يجب أن تكون». في ما يتعلق بالأخلاق التوصيفية يمكن الفصل والتفكيك بين «الأخلاق الإسلامية» و«الأخلاق الغربية»، وأما في ما يتعلّق بـ «الأخلاق المعيارية» فلا مجال لمثل هذا التفكيك؛ لأن هذا يستلزم التشكيك والنسبية الأخلاقية. لا شَكَّ في أن الأخلاق السائدة حالياً في المجتمعات الإسلامية تختلف عن الأخلاق السائدة في المجتمعات الغربية، إلاّ أننا عندما نتحدث عن الأخلاق الإسلامية فإننا نعني بها الأخلاق الإسلامية المثالية، التي لا تختلف عن الأخلاق المثالية الغربية، إلاّ على أساس النسبية الأخلاقية، إلاّ أن هذه الرؤية رؤية خاطئة في مجال الأخلاق المعيارية.

(٥) إن المراد من الأحكام في قسم المعاملات لا يعني خصوص المعاملات الاقتصادية، بل إن مفهوم المعاملات مصطلح فقهي يشمل جميع الأحكام غير العبادية.

(٦) استعَرت هذا التعبير من الدكتور سروش.

(٧) نرى أن الرؤية التي يمكن الدفاع عنها في ما يتعلّق بمصدر الأحكام الشرعية هي الرؤية في الحدّ الأدنى، وهي التي تقضي بأن تكون الأحكام الشرعية منسجمة مع المصالح والمفاسد الأخروية، ولا تعمل على نقضها، لا أنها تنبثق دائماً عن المصالح والمفاسد الغيبية.

(٨) هذا إذا تجاوزنا أولئك الذين يشككون في حصول القطع واليقين حتّى في الرياضيات أيضاً، بل هم على يقينٍ من عدم حصوله. ومن بين هؤلاء انظر:

Kline, M. (١٩٨٠). The Loss of Certainty (Oxford: Oxford University Press).

يُعدّ موريس كلاين من أبرز أساتذة علم الرياضيات في جامعة نيويورك. مع الشكر الجزيل لسماحة الأستاذ مصطفى ملكيان على بيان هذه النقطة.

(٩) أرى أنه لا يمكن إثبات حجية خبر الواحد، ولا حجّية الظهور، ولا حجّية أيّ دليل آخر، على نحو القطع واليقين. فإن ادعاء القطع في هذه الموارد هو مجرّد ادعاء من دون دليلٍ، وإن قطع الذين

يدعون القطع في هذه الموارد هو من قبيل: قطع القطّاع، بمعنى أنه قطعٌ نفسي، وليس قطعاً منطقياً. وإن هذا القطع مستند إلى العلة، لا إلى الدليل المناسب والمورث للقطع.

(١٠) إن هذه المعايير لا تفترض النزعة المبنائية المعرفية. إن الضابطة العامة في رفع هذا التنافي هو أن نعمل على مقارنة الدليل أو الأدلة المتوفرة لصالح فتوى ما بدليل أو أدلة الفتاوى الأخرى المنافية لتلك الفتوى، والتي تشكل في الواقع أدلة مخالفة لها. لا يمكن لنا بيان قاعدة عامة لا تقبل الاستثناء بشكل مسبق، وقبل الفحص في الأدلة، وتحديد الطرف الذي يجب تقديمه على الآخر لرفع هذا التنافي. وبعبارةٍ أخرى: إن القاعدة العامة التي لا تقبل الاستثناء هي أن حقّ التقدم يكون للحكم أو المتبنّى الذي يقوم على الدليل الأقوى، ولا يمكن تحديد الدليل الأقوى إلاّ من خلال مقارنته بالأدلة الأخرى. يمكن الوقوف على تفصيل البحث بشأن أخلاق التقليد في كتابنا «أخلاق ديندارى» (أخلاق التديّن).

(١١) لقد اعترف السيد محمد باقر الصدر في كتابه (اقتصادنا) بعدم إمكان العثور على فقيهٍ واحد يمكن الخروج من مجموع فتاواه بمنظومةٍ اقتصادية منسجمة ومتناغمة، ولذلك يجد سماحته نفسه مضطراً إلى القيام بانتقاء الفتاوى المناسبة من بين فتاوى مجموع المجتهدين المختلفين للخروج بمنظومةٍ اقتصادية يمكن نسبتها إلى الإسلام. هناك من المجتهدين مَن يذهب إلى الاعتقاد بأن بناء الشريعة يقوم في الأساس على التفريق بين الموارد المتشابهة، ولذلك لا يمكن الكشف عن الأحكام الشرعية من طريق العقل.

(١٢) انظر في هذا الشأن: (ملكيان، «سخني در چند وچون ارتباط إسلام وليبراليسم»، وذلك في: راهي به رهائي: جستارهايى در عقلانيت ومعنويت: ٩٣ ـ ١٦٠، طهران، نشر نگاه معاصر؛ سروش، «فقه در ترازو، طرح چند پرسش أز محضر حضرت آية الله منتظري»: ١٤ ـ ٢١، ٤٦، كيان.

(١٣) هذا البيت من الشعر منقول عن صدر المتألهين.

(١٤) إن نسبة هذا البحث إلى ثنائية «تقدّم النفس على المعتقد» و«تقدّم المعتقد على النفس» واضحة. وقد عمد الدكتور سروش إلى الاستفادة من هذه الثنائية من أجل إيضاح الاختلاف بين ثقافة الغرب والثقافة الإسلامية في ما يتعلق بالنسبة القائمة بين النفس والعقيدة. إن تقدّم النفس على العقيدة يقوم على تقدّم الأخلاق على الدين، وتقدّم الإنسانية على التديّن. وإذا كانت الأخلاق متقدمة على الدين يحق للإنسان أن يخطئ في تشخيص الحقيقة (الحقّ في عدم الحق)، كما أن الإنسانية، وتَبَعاً لها التمتع بحقّ الحياة وسائر الحقوق الإنسانية، لن تكون رَهناً باعتناق عقيدة أو عقائد خاصة؛ لأن العقيدة الحقة والصحيحة لا مدخلية لها في إنسانية الإنسان. وإن الذي له مدخلية في إنسانية الإنسان هو أسلوب ومنهج اختياره واعتناقه للعقائد أو رفضها. وبعبارةٍ أخرى: يمكن القول: إن حقانية وصحة العقيدة رهن بالأدلة والتبريرات المتوفرة لصالح تلك العقيدة. ومن جهةٍ أخرى فإن تقدّم العقيدة على النفس يقوم على تقدم الدين على الأخلاق، وتقدّم التدين على الإنسانية، وتقدم الهوية الدينية على الهوية الإنسانية.

(١٥) من الجدير بالذكر أن الفرد في إطار التفكير التقليدي لا يمتلك حتّى حقّ الاختيار الأول للدين

أيضاً. ومن الخطأ الكبير القول: إن هذه الرؤية لا تعترف فقط بـ «استمرار» الحقّ في اختيار الدين. والدليل على ذلك أن المرتد الفطري ـ الذي يجب قتله ـ طبقاً لهذه الرؤية ليس هو الذي يتخلّى عن اختياره الأولي، والذي يختار ديناً جديداً بعد اختيار الإسلام، بل هو الذي يكون أبوه أو أمّه أو واحد من أجداده مسلماً، ويقوم هذا الفرد بعد البلوغ بإنكار ضروري من ضروريّات الإسلام أو يختار ديناً جديداً. ومن هنا فإن أولاد المسلمين ـ طبقاً لهذه الرؤية ـ محرومون حتى من حقّ الاختيار الأولي للدين، فضلاً عن استمرار هذا الحق. فلو أنكر شخص بهذه المواصفات واحداً من ضروريات الدين يُعَدّ مرتداً، ويجب قتله، ولن تنفعه التوبة في دَرء القتل عنه.

(١٦) يقال أحياناً في التبرير العقلاني للحكم على المرتد بالقتل: إن المرتدّ مثل: الغدّة السرطانية أو الضرس الفاسد الذي يجب استئصاله واقتلاعه. ولكن، بالإضافة إلى الإشكالات والمحاذير المنطقية الواردة على هذا الاستدلال، يمكن القول: إن هذا الاستدلال عام، ويشمل جميع المرتدين، وليس المرتدين من الرجال والمرتدين الفطريين فقط، ولا مجرد الذين يخرجون من الإسلام فقط. وقد انتقد الدكتور سروش هذا الاستدلال بالتفصيل، انظر: سروش، «فقه در ترازو، طرح چند پرسش أز محضر آية الله منتظري»، كيان: ١٤ ـ ٢١، ٤٦.

(١٧) إن جواز المواجهة بالمثل واحد من أحكام الأخلاق في الحدّ الأدنى أو الأخلاق المتمحورة حول العدالة. أما الأخلاق في حدها الأقصى أو الأخلاق القائمة على الحبّ أو الإحسان أو كرم النفس فتأمرنا باجتناب المواجهة بالمثل.

(١٨) إن هذه القراءة للدين تحمل في صلبها بذور القضاء على ذاتها؛ إذ مع إنكار الحقوق الطبيعية سيفقد حقّ الطاعة لله (أو وجوب إطاعته) مبناه وقاعدته التي يقوم عليها. فلو قال شخص: «إن العقل يحكم بحقّ الطاعة لله أو وجوب إطاعته» قلنا في جوابه: إن العقل الذي يثبت هذا الحقّ لله تعالى يثبت بنفسه الحقوق الطبيعية للإنسان بما هو إنسان أيضاً. وإذا قيل: «إن حقوق الإنسان ظنية، وليست قطعية أو يقينية» قلنا: إن علمنا بثبوت حقّ الطاعة لله بدَوره ليس علماً قطعياً ويقينياً. وإذا قيل: «إن العقل البشري الناقص والمكبّل بقيود الأهواء لا يستطيع إدراك حقوق الإنسان بشكل صحيح» سنقول: إن هذا العقل الناقص هو نفسه الذي يدرك حقّ الطاعة لله ووجوب إطاعته، كما يحدد دائرة وحدود هذه الطاعة.

(١٩) نحن نرى أن التكوين، كما يحدّ من مساحة ودائرة التشريع ويعمل على تضييقها، يعمل «إلى حدٍّ ما» على تعيين مضمونه ومحتواه (بمعنى أن «الكينونات» تنقسم إلى: «ذات صلة»؛ و«غير ذات صلة»). يرى كلٌّ من: العلامة الطباطبائي والشهيد مرتضى مطهري أن فطرية الدين بمعنى «انبثاق» أحكام الدين عن الفطرة، وتحديد كامل مضمون ومحتوى التشريع من طريق التكوين، ولذلك يجهدون في إظهار «انسجام» أحكام الدين مع الفطرة بهذا المعنى. فعلى سبيل المثال: يطرح العلاّمة الطباطبائي في تفسير الآيات المرتبطة بخلق الإنسان هذا السؤال القائل: إذا عاد نسل جميع الناس إلى آدم وحواء كان لازم ذلك أن أبناء وبنات حواء قد تزاوجوا فيما بينهم، وهذا لا ينسجم مع «تحريم» الزواج بين الإخوة والأخوات الذي ينبثق بحَسَب الفرض عن الفطرة. وجوابه عن هذا الإشكال هو أن

الزواج بين الأخ والأخت عند الضرورة لا إشكال فيه، ويكون منسجماً مع الفطرة. (الطباطبائي، الميزان ٤: ١٤٥).

ولكن يمكن القول: إن هذه الرؤية بشأن فطرية الدين تتعارض مع رؤيته في باب المدركات الاعتبارية؛ وذلك لأن «الضرورة» غير «التكليف بما لا يطاق»، وإن الحكم بتحريم الزواج بين الإخوة والأخوات بشأن أولاد آدم ليس من «التكليف بما لا يطاق»، إلا إذا قلنا بأن حفظ نسل الإنسان واجب من الناحية الفطرية مهما كان الثمن. إلاّ أننا في مثل هذه الحالة نكون قد أقمنا علاقة «استنتاجية ـ منطقية» بين التكوين والتشريع، في حين أن العلامة الطباطبائي والشهيد مطهري يعتبرون إقامة مثل هذه العلاقة بين «التكوين» و«التشريع» مغالطة.

فمن وجهة نظرهما إن «موافقة» الفطرة غير «عدم مخالفتها». فالأول يستلزم وجود علاقة منطقية ـ استنتاجية بين التكوين والتشريع، في حين أن الثاني يستلزم وجود علاقة سلبية منطقية بينهما. إن العلاقة من النوع الأول تسمح لنا بأن «نستنتج» الحكم الشرعي من الفطرة، بمعنى أن «نثبت» حكماً شرعياً أو «نبرره» من خلال الاستناد إلى الفطرة، في حين أن العلاقة من النوع الثاني إنما تجيز لنا إبطال الأفهام المتنافية مع الفطرة من النصوص الدينية. إن العلاقة من النوع الأول علاقة إيجابية وإثباتية بين «الواجبات» الشرعية و«الكينونات» المنافية لمبنى العلامة الطباطبائي والشهيد مطهري في باب الاعتباريات. بَيدَ أن العلاقة من النوع الثاني ليست كذلك. فهؤلاء لا يرون أي إشكال في العلاقة السلبية المبطلة بين التكوين والتشريع من الناحية المنطقية. فالتشريع منسجم مع التكوين، بمعنى أن عدم انسجام التشريع مع التكوين يؤدي إلى بطلان التشريع وسقوطه عن الاعتبار. وإن أفهامنا للنصوص المبينة للأحكام الشرعية قابلة للإبطال من الناحية التكوينية.

إلاّ أن الإجابة الصحيحة عن هذا السؤال ـ من وجهة نظرنا ـ هي أن «الفطرة» هنا لا تعني التكوين، وإنما تعني المقتضيات المعيارية التي تنبثق عن التكوين، وتقوم على كاهل الأمور التكوينية (supervenience). ويبدو أن المعيار الفطري الموجود في باب قبح الزواج بين الأخ وأخته مطلق، وغير مقيَّد بالاضطرار. إلاّ أن فطرية الدين على معنيين: **أحدهما:** الفطرية في الحد الأدنى؛ **والآخر:** الفطرية في حدها الأقصى. والفطرية في الحد الأدنى تعني «عدم المخالفة» مع الفطرة، أما الفطرية في الحد الأقصى فتعني «الانبثاق» عن الفطرة. إن جميع الأحكام الدينية بالمعنى الأول فطرية، بمعنى أنه لا يوجد في الشريعة، وفي مقام الثبوت واللوح المحفوظ، حكم يخالف الفطرة ولا ينسجم معها. وأما بالمعنى الثاني فإن بعضاً من الأحكام الدينية فطرية، وتنبثق عن الفطرة، لا جميعها.

وكما ذكرنا في الفصل السادس من كتابنا «دين در ترازوي اخلاق» (الدين في ميزان الأخلاق)، فإن إقامة أي نوع من العلاقة «المنطقية» و«الاستدلالية» ـ سواء أكانت سلبية أم إيجابية ـ بين «التكوين» و«التشريع»، أو بين «الكينونة» و«الوجوب»، أو بين «العلم» و«الأخلاق» و«الحقوق»، أو بين «الحقيقة» و«الاعتبار»، أو بين «الفطرة» و«الدين، رهن بأن نفترض مقدمات معيارية وقِيَمية تبيح إقامة مثل هذه العلاقة، وتجعلها ممكنة. وإن هذه القواعد التي تبين المعايير العقلانية أو العقلائية موجودة سواء في مورد العلاقة السلبية أو في مورد العلاقة الإيجابية، وسواء في مورد استنتاج «الوجوب» من «الكينونة»

أم في مورد استنتاج «المحظور» من «الكينونة». وإن «قبح التكليف بما لا يُطاق» و«قبح التكليف باللغو» أو «ضرورة الرؤية الواقعية» إنما هي مجرد مفردات من هذه المعايير.

إن هذا المعيار واحد من معايير العقلانية، التي تعبِّر عن شمول العقلانية لدائرة الاعتباريات، إلاّ أن العقلانية الضرورية في الاعتباريات الأخلاقية أكبر من ذلك بكثير. وإن هذا المقدار من العقلانية لا يكفي أبداً؛ إذ لا يمكن من خلال الاستعانة بهذا المعيار تحديد جميع الاعتبارات المخالفة للفطرة (أو المنافية للأخلاق) وإبطالها. وكما رأينا فإن للعقل أو العقلاء، بالإضافة إلى هذا المعيار، معايير أخرى ناظرة بدَورها إلى مادّة أو صورة الضرورات والمحظورات الشرعية والأخلاقية. هناك من المعايير في حقيقة الأمر ما يثبت وجود علاقة «عينية» و«إيجابية» بين «التكوين» و«التشريع»، أو «الحقيقة» و«الاعتبار». وإن هذه المعايير إنما تكتشف ويتمّ إثباتها من طريق الشهود العقلاني، لا من طريق الاستدلال المنطقي. يمكن تسمية هذه المعايير بأخلاق التفكير والبحث والتحقيق في مجال الاعتباريات. إن هذه المعايير تفصل بين «الكينونات» ذات الصلة و«الكينونات» غير ذات الصلة، وتقول لنا: إن هذا «الواجب» يتعلق بهذه «الكينونة» وينبثق عنها (أو أيّ «واجب» يقوم على أيّ «كينونة»؟ ومن أيّ «كينونة» يمكن الوصول إلى «الوجوب»؟ ومن أيّ «كينونة» لا يمكن ذلك؟).

وعليه، لو اعتبرنا الفطرية بمعنى عدم التنافي مع الفطرة فعندها يمكن القول: إن جميع الأحكام الدينية فطرية؛ إذ لا شيء منها يتنافى مع الفطرة. وأما إذا اعتبرنا الفطرية بمعنى الانبثاق عن الفطرة فإن أقصى ما يمكن أن نقوله هو أن بعض الأحكام الدينية فطرية فقط؛ لأن بعض هذه الأحكام منبثق عن الفطرة. وعليه يمكن إبطال الفتوى الفقهية من خلال إثبات عدم انسجامها مع الفطرة؛ لأن «جميع» الفتاوى الفقهية «المنافية» للفطرة باطلة. ولكن لا يمكن تبرير الفتوى الفقهية من خلال انسجامها مع الفطرة؛ لأن «بعض» الفتاوى الفقهية المنسجمة مع الفطرة معتبرة فقط، وليس جميعها. ولتحديد هذا «البعض» نحتاج إلى أصول وقواعد معيارية أخرى تبيّن لنا العلاقة القائمة بين «الكينونات» ذات الصلة و«الواجبات». وعلى كلّ حال إنما يحقّ لنا في هذين الموردين أن نقيم علاقة معرفية بين حكم الفطرة وحكم الشرع، إذا كانت لدينا مقدمات شهودية يمكن الاستناد إليها، والقول بوجود علاقة وجودية وميتافيزيقية بين «التكوين» و«التشريع». يمكن لهذه العلاقة أن تقوم بين بعض «الكينونات» وبعض «الواجبات»، وبين بعض «الكينونات» وبعض «المحظورات»، وبين بعض «المعدومات» و«الواجبات»، وبين بعض «المعدومات» و«المحظورات». وإنما المهمّ هو أن «الكينونات» و«المعدومات» تنقسم من الناحية العقلانية إلى: «ذات صلة»؛ و«غير ذات صلة»، وإن اكتشاف العنصر أو الوصف ذو الصلة والعنصر أو الوصف غير ذي الصلة إنما يمكن من طريق «الشهود العقلاني». إن المعيار الذي يأمرنا باجتناب اللغوية وينصحنا بالواقعية هو واحد من هذه المعايير الشهودية، ويوجد إلى جواره معايير شهودية أخرى، تكشف عن علاقة «الكينونات» و«المعدومات» بـ «الواجبات» و«المحظورات»، وإن هذه العلاقة لا تقتصر على «الكينونات» و«المحظورات».

الأمر الآخر أننا إذا أردنا إبطال الفتوى الفقهية؛ بسبب عدم انسجامها مع الفطرة، ليس من الضروريّ أن يكون عدم الانسجام هذا بالغاً حدّ القطع واليقين. بل يكفي مجرد الظنّ الأقوى، بعد

انسجام الفتوى الفقهية مع الفطرة في هذا المورد؛ لأن الدليل المتوفّر لصالح تلك الفتوى هو بدَوْره دليل ظنّي أيضاً، ولا يبلغ حدّ القطع واليقين.

(٢٠) إن هؤلاء العلماء ـ بطبيعة الحال ـ؛ حيث يجتهدون ضمن إطار العقلانية التقليدية، يذهبون إلى القول بأن قبح وحرمة الظلم، وكذلك القول بأن الرِّبا ظلمٌ، ثابتٌ على نحو القطع واليقين. إلاّ أن نموذج العقلانية الجديد لا يتحمل قطعية مثل هذا الحكم. ولكن حتى مع القول بهذا النموذج يمكن القول بأن ظنّنا بقبح الظلم وحرمته وكون الرِّبا مصداقاً للظلم في بعض الموارد الخاصّة أقوى من الظنّ الحاصل من الروايات الدالة على جواز الرِّبا. وعند التعارض بين الظنون يكون التقدُّم للظنّ الأقوى.

(٢١) انظر في هذا الشأن: مطهري، نظام حقوق زن در إسلام (حقوق المرأة في الإسلام)، انتشارات صدرا، طهران.

(٢٢) إن الفصل بين «العلة» و«الدليل» يقوم على شيءٍ من التسامح؛ لأن «الدليل» بالمعنى الدقيق للكلمة هو نوع من العلة. وعليه فعندما عندما نستعمل العلة في مقابل الدليل يكون مرادنا منها خصوص «العلة غير المعرفية». وبعبارةٍ أخرى: إن الإيمان بعقيدةٍ ما إما أن يقوم على أساس «علة غير معرفية»؛ أو على أساس «علة معرفية». والحالة الثانية إنما تتحقق عندما يكون الفرد تابعاً للدليل. مع الشكر الجزيل لسماحة الأستاذ مصطفى ملكيان على التنويه بهذه المسألة.

(٢٣) إلاّ أن الذي نراه في أصول الفقه هو القول بأن اتباع شريعة العقل حرامٌ؛ لأنها ظنّية.

(٢٤) إن كلاًّ من: الإلزامات المنطقية والمعرفية والإلزامات الأخلاقية إنما هي في الحقيقة من أحكام وتعاليم العقل العملي، التي يمكن التعرُّف عليها من خلال العقل النظري.

(٢٥) نرى دلالة القسم الأخير من الآية الشريفة، التي تقول: **﴿لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾** (الأنبياء: ٢٣)، على هذا المعنى الهامّ. فمعنى أن يكون الإنسان عرضة للسؤال عن أفعاله وأعماله هو احتمال أن يكون مخطئاً في التشخيص والحكم والسلوك والقول والعمل، ولذلك لا يمكن لقوله وفعله أن يكون معياراً للحقّ والباطل والحسن والقبح. إن الذي يرى كلامه وسلوكه مَصوناً من النقد، ويرى في توجيه النقد إليه تجاوزاً وإساءةً إلى المقدسات، إنما يدعي الألوهية في واقع الأمر. وإن الذين يرَون مثل هذه الأمور بالنسبة إلى الآخرين إنما يشركون بالله في الحقيقة والواقع. يؤيِّد هذا الكلام الآية الشريفة التي تقول: **﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا إِلَهاً وَاحِداً لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾** (التوبة: ٣١). وطبقاً لنقل العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان عن القمي في تفسيره حديثاً يرويه عن الإمام الباقر‹ع›، يقول الإمام على أساسه: «أما المسيح فبعض عظموه في أنفسهم حتى زعموا أنه إله وأنه ابن الله؛ وطائفة منهم قالوا: ثالث ثلاثة؛ وطائفة منهم قالوا: هو الله». مع الشكر الجزيل للأستاذ مصطفى ملكيان على بيان هذا التأييد.

(٢٦) ورد في الروايات ما معناه: «لو لم يرتكب أفراد البشر ذنوباً فإن الله سيخلق أناساً آخرين يذنبون». وبطبيعة الحال فإن هذا الكلام لا ينطوي على دعوةٍ إلى اقتراف المعاصي، وإنما يعني

الدعوة إلى ضرورة الرؤية الواقعية في مكافحة الفساد والذنوب. ولهذا الادّعاء شواهد فلسفية أيضاً، من قبيل: القاعدة الفلسفية التي تقول: «لولا التضاد ما صحّ دوام الفيض عن مبدأ الجواد»، فهذه القاعدة لا تنظر إلى مجرّد التضادّ القائم في عالم الطبيعية فقط، بل تشمل التضادّ القائم بين الأخيار والأشرار، والعصاة والمطيعين، في العالم الإنساني أيضاً.

حركة الإمام الحسين عليه السلام

بين مفهومَيْ: التكليف والبيعة

د.الشيخ محمد جواد أرسطا(*)

ترجمة: سرمد علي

لقد أسند الإمام الحسين عليه السلام ثورته في بعض الموارد إلى النصّ والتكليف، وأحياناً إلى دعوة أهل الكوفة. والسؤال الرئيس الذي نسعى إلى الإجابة عنه في هذه المقالة هو: ما هو العامل الذي كان له التأثير الأكبر من هذين العاملين، والذي لولاه لكان أصل الثورة منتفياً بانتفائه؟

في البداية عمد كاتب هذه المقالة؛ للإجابة عن هذا السؤال، للبحث في الكتب والرسائل التي كتبها أهل الكوفة إلى الإمام الحسين عليه السلام ، وجواب الإمام لهم، لينتقل بعد ذلك إلى البحث حول تأثير النصّ في نهضة الإمام عليه السلام ، ليخلص بعد ذلك إلى نتيجةٍ مفادها: إن الدافع الرئيس لثورة الإمام، والذي لا يُستراب فيه، هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وأما دعوة أهل الكوفة له فلم يكن لها من التأثير في الحدّ الأقصى إلاّ بمقدار إتمام الحجّة على الإمام عليه السلام ، حيث سار في ضوئها، وطلب المساعدة ممَّنْ استصرخه؛ لينصره على تحقيق أهدافه وغاياته الإلهية، وأن يتولّى قيادة معشرٍ أصرّوا عليه بالقدوم عليهم، وأظهروا له حاجتهم الماسّة إلى قيادته. يُضاف إلى ذلك أن المستفاد من كلمات وسيرة الإمام الحسين عليه السلام - كما هي سيرة أمير المؤمنين والإمام الحسن عليهما السلام - أن حكم الناس لا يكون من طريق القهر والغلبة.

(*) باحثٌ متخصِّصٌ في مجال الفقه والحقوق العامّة.

إن السؤال الرئيس المطروح في هذه المقالة بصدد البحث عن الدَّوْر الذي لعبه كلٌّ من: النصّ؛ ودعوة أهل الكوفة للإمام الحسينعليه السلام، وبيعتهم لممثِّل الإمام، في ثورته؟ وبعبارةٍ أخرى: أيٌّ من هذين العاملين كان له الأثر المؤسِّس والرئيس في ثورة عاشوراء، بحيث اذا انتفى هذا العامل ينتفي أصل الثورة؟

إن المراد من «النصّ» في السؤال المتقدِّم هو الآيات والروايات التي تدعو الإمام الحسينعليه السلام إلى إعلان الثورة على حكم يزيد، وتوجب ذلك عليه، حيث استند الإمامعليه السلام في بعض مواطن ثورته إلى هذه النصوص، حيث قال: «إنما خرجت لطلب الإصلاح في أمّة جدّيصلى الله عليه وآله، أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر، وأسير بسيرة جدّي وأبي عليّ بن أبي طالبعليه السلام...»[1].

والنصّ الذي يستند إليه الإمام هنا هو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» بوصفه واجباً شرعياً على كلّ مسلمٍ بحكم الآيات الكريمة والروايات الشريفة.

ومن ناحيةٍ أخرى كان الإمام الحسين يُسند حركته وثورته إلى دعوة أهل الكوفة. كما اعتبر مسلم بن عقيل ـ في أجوبته عن رسائلهم ـ ممثِّلاً عنه، وأرسله سفيراً من قِبَله إليهم، وقال في الرسالة التي حملها مسلم بن عقيل إليهم: «بعثتُ إليكم أخي وابن عمّي وثقتي من أهل بيتي، وأمرته أن يكتب إليّ بحالكم وأمركم ورأيكم، فإنْ كتب إليَّ أنه قد أجمع رأي ملأكم وذوي الفضل والحِجَى منكم على مثل ما قدمت عليّ به رسلكم، وقرأت في كتبكم، أقدم عليكم وشيكاً، إنْ شاء الله...»[2].

وللإجابة عن هذا السؤال لا بُدَّ أوّلاً من البحث في الكتب التي أرسلها أهل الكوفة إلى الإمام الحسينعليه السلام، والكتاب الذي بعثه الإمام الحسين جواباً عن تلك الكتب، لننتقل بعد ذلك إلى البحث بشأن تأثير النصّ في ثورة الإمامعليه السلام، لنصل في الختام إلى الجمع بين الأدلّة المتوفّرة بين أيدينا، والخروج منها بالنتيجة النهائية.

١ـ أثر دعوة أهل الكوفة في ثورة الإمام الحسينعليه السلام

١ـ إن الرسالة الأولى التي أرسلها شيعة الكوفة إلى الإمام الحسينعليه السلام، بعد

استشهاد الإمام الحسن عليه السلام، تقول: «بسم الله الرحمن الرحيم، للحسين بن عليّ من شيعته وشيعة أبيه أمير المؤمنين: سلامٌ عليك، فإنا نحمد إليك الله الذي لا إله إلاّ هو. أما بعد، فقد بلغنا وفاة الحسن بن عليّ، عليه السلام يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيّاً... ما أعظم ما أصيب به هذه الأمّة عامّة، وأنت وهذه الشيعة خاصّة، بهلاك ابن الوصيّ وابن بنت النبيّ... ونحن شيعتك المصابة بمصيبتك، المحزونة بحزنك، المسرورة بسرورك، السائرة بسيرتك، المنتظرة لأمرك، شرح الله صدرك، ورفع ذكرك، وأعظم أجرك، وغفر ذنبك، وردّ عليك حقّك»[٢].

لم يُؤْتَ في هذا الكتاب على دعوةٍ صريحة إلى النهضة والثورة، وإنما هي في وارد القيام بواجب العزاء والمواساة للإمام الحسين بشهادة أخيه الأكبر، ومشاركته في المصاب الذي حلّ بالأمّة الإسلامية، ولا سيَّما شيعة أمير المؤمنين. وفي ختام الرسالة هناك تأكيدٌ من قِبَل الموقِّعين عليها والمشاركين في كتابتها على مشاركتهم الإمام الحسين عليه السلام في مصابه وحزنه، وفي فرحه وسروره، والسير على نهجه.

وهناك نقطتان يمكن ملاحظتهما في هذا الكتاب، وهما:

النقطة الأولى: لقد عرَّف المشاركون في كتابة الرسالة عن أنفسهم بوصفهم أتباع الإمام الحسين عليه السلام، وأنهم ينتظرون أمره؛ فإن التعبير بـ «السائرة بسيرتك، المنتظرة لأمرك» يشير تلويحاً إلى أنهم يترقَّبون موقفاً جديداً من قِبَل الإمام الحسين عليه السلام، وهو بالضرورة موقفٌ معارض للسلطة الحاكمة؛ لأن الموقف الذي تمّ التمسُّك به حتّى ذلك الحين من قِبَل الإمام الحسن عليه السلام، وتَبَعاً له من قِبَل الإمام الحسين عليه السلام، هو عدم الظهور بموقفٍ شديد المخالفة للسلطة، والالتزام بمضمون عهد الصلح المُبْرَم مع معاوية بن أبي سفيان. وفي العبارة الأخيرة: «وردّ عليك حقّك» (الذي يحمل إشارةً إلى حقّه في الحكومة والولاية على المسلمين) تأكيدٌ على هذه النقطة.

النقطة الثانية: يُفْهَم من العبارات الأخيرة الواردة في هذا الكتاب أن بعض المشاركين في كتابتها ـ في الحدّ الأدنى ـ لم يكونوا على قناعةٍ تامّة بموقف الإمام الحسن عليه السلام في مواجهة حكم معاوية. وإن التعبير بـ «المنتظرة لأمرك» يشير إلى أنهم يتوقَّعون موقفاً من الإمام الحسين عليه السلام في مواجهة حكم معاوية، مغايراً لموقف الإمام

الحسن عليه السلام، وإلاّ فإنّ ذكر هذه العبارة لن يكون في محلّه، إلاّ إذا كان مراد الكاتبين منها أنهم ينتظرون أيّ نوعٍ من الأوامر التي يصدرها والمواقف التي يتَّخذها، أعمّ من أن يكون موقفاً جديداً من السلطة الحاكمة أو أن يكون استمراراً للنهج الذي خطّه الإمام الحسن عليه السلام. بَيْدَ أن هذا الفهم ـ بطبيعة الحال ـ لا يبدو منسجماً مع ظاهر العبارة.

٢ـ أما الكتاب الآخر الذي كتبه شيعة الكوفة إلى الإمام الحسين عليه السلام في تلك الفترة فهو الكتاب الذي كتبه (جعدة بن هبيرة)، وقد تحدَّث فيه بشكلٍ صريح عن ضرورة القيام ضدّ سلطة معاوية، واستعداد الشيعة للشهادة في سبيل ذلك: «أما بعد، فإن مَنْ قِبَلنا من شيعتك متطلّعة أنفسهم إليك، لا يعدلون بك أحداً. وقد كانوا عرفوا رأي الحسن أخيك في دفع الحرب، وعرفوك باللين لأوليائك، والغلظة على أعدائك، والشدّة في أمر الله؛ فإنْ كنتَ تحبّ أن تطلب هذا الأمر فأقدم علينا، فقد وطنّا أنفسنا على الموت معك»[٤].

لم يشتمل الكتاب الأوّل على دعوةٍ صريحة للإمام الحسين عليه السلام من قِبَل أهل الكوفة، إلاّ أن هذا الكتاب يُصرِّح فيه المشاركون في كتابته بدعوة الإمام عليه السلام إلى الخروج واستلام زمام الحكم؛ إذ المراد من قولهم: «هذا الأمر» ـ كما هو واضحٌ ـ هو الحكم والسلطة والولاية على المسلمين، وأضافوا إلى ذلك أنهم على استعداد للتضحية بأنفسهم من أجل تحقيق هذا الأمر.

ومن ناحيةٍ أخرى إن عدم رضا الكاتبين عن موقف الإمام الحسن عليه السلام تجاه سلطة معاوية، الذي لاح من الكتاب السابق بنحوٍ وآخر، قد ظهر في هذا الكتاب على نحوٍ أوضح. وعليه فقد استوجب ذلك من الإمام الحسين عليه السلام أن يبدي رأيه بوضوحٍ في جوابه عن الكتاب. ومن هنا فقد كتب إليهم الإمام ما يلي: «أما أخي فأرجو أن يكون الله قد وفَّقه وسدَّده في ما يأتي، وأما أنا فليس رأيي اليوم ذلك، فالصقوا رحمكم الله بالأرض، واكمنوا في البيوت، واحترسوا من الظنّة، ما دام معاوية حيّاً؛ فإنْ يحدث الله به حَدَثاً وأنا حَيٌّ كتبتُ إليكم برأيي، والسلام»[٥].

وبذلك عمد الإمام الحسين من جهةٍ إلى تأييد منهج أخيه الإمام الحسن عليه السلام،

وأنه سائرٌ على ذات النهج؛ إذ لم يحدث شيءٌ يغيّر الأوضاع السياسية للعالم الإسلامي يستوجب تغيير الاستراتيجية من قِبَل الإمام الحسين عليه السلام. وحيث إن الاستراتيجية السابقة كانت مرسومةً من قِبَل إمامٍ معصوم كان يجب الاستمرار عليها بحَسَب القاعدة ما لم يحدث متغيّر يؤدّي إلى الفوضى؛ إذ ليس هناك أيّ اختلاف بين الأئمة المعصومين عليهم السلام، فكلهم من نورٍ واحد. ومن ناحيةٍ أخرى يعمل على توجيه الشيعة إلى إعداد أنفسهم لثورةٍ محتملة بعد موت معاوية بن أبي سفيان، وأن لا يذهب بهم التصوُّر إلى أن الأمر الراهن بعدم التحرّك ضدّ السلطة الحاكمة هو أمرٌ ثابت ومستمرّ إلى الأبد، وإنما هو أمرٌ مرحليّ ومؤقّت تحكمه الظروف الخاصة لتلك المرحلة من توقيع بنود الصلح مع معاوية بن أبي سفيان، وعليه لا بُدَّ من الانتظار إلى ما بعد موت معاوية، والنظر إلى ما سيكون عليه شكل السلطة وطبيعة الحكم، وهل سيتمّ العمل على طبق بنود وثيقة الصلح، وتسليم الأمر إلى الإمام الحسين عليه السلام، أم أنهم سينقضون العهد، ويعطون الأمر إلى شخصٍ من بني أميّة، ليكون خليفةً لمعاوية؟

إذن لا بُدَّ من الانتظار على كلّ حالٍ، والتريُّث إلى حين موت معاوية، والوقوف على الأمر الذي سيصدره الإمام إلى الناس في حينها، حيث عبَّر الإمام عن ذلك بقوله: «...فإنْ يحدث الله به حَدَثاً وأنا حيٌّ كتبتُ إليكم برأيي».

٣ـ هناك أخبارٌ كثيرة تشير إلى وجود ارتباط متواصل بين أهل الكوفة والإمام الحسين عليه السلام، بحيث إنهم كانوا من حينٍ لآخر يبعثون الوفود إلى الإمام، ليستطلعوا رأيه بشأن المورد المذكور، والموقف الذي يجب عليهم أن يتّخذوه بهذا الصدد. وهذا يشهد على أن أهل الكوفة كانوا يعتبرون الإمام الحسين عليه السلام إماماً مفروض الطاعة عليهم[٦]. ومن بين تلك الوفود الوفد الذي توجّه إلى الإمام الحسين عليه السلام بعد استشهاد حجر بن عديّ. لقد اجتاحت الإمام سحابة سوداء من الحزن الشديد عند سماعه بجريمة قتل حجر وصحبه. وقد تناهى خبر لقاء الإمام بهذا الوفد إلى والي المدينة مروان بن الحكم، فسارع إلى إرسال كتابٍ إلى معاوية يسأله فيه عن الموقف الذي يجب عليه أن يتَّخذه في هذا الشأن: «إن رجالاً من أهل العراق قدموا على الحسين بن عليّ، وهم مقيمون عنده يختلفون إليه، فاكتب إليَّ بالذي ترى»[٧]، فكتب معاوية إلى

مروان كتاباً يأمره فيه بعدم التعرُّض للإمام الحسين‏عليه السلام، ولم يَرَ في سلوك الإمام ما ينقض بنود الصلح، وفي الوقت نفسه أرسل كتاباً إلى الإمام‏عليه السلام يذكّره فيه بوجوب التمسُّك بمعاهدة الصلح، وذيَّله بتهديدٍ قال فيه: «متى تكِدْني أكِدْك»[٨]، فكتب الإمام الحسين‏عليه السلام إليه في الجواب: «ما أريد حربك، ولا الخلاف عليك»[٩].

وقد نقلت بعض المصادر التاريخية جواب الإمام‏عليه السلام بمزيدٍ من التفصيل، وأضافت إلى العبارة السابقة ما يلي: «...وما أظنّ لي عند الله عذراً في ترك جهادك، وما أعلم فتنةً أعظم من ولايتك أمر هذه الأمّة»[١٠].

طبقاً لهذه الرواية يكون الإمام الحسين‏عليه السلام قد أكَّد على عدم نقضه لبنود الصلح مع معاوية، وأنه لا يريد الحرب معه؛ وفي الوقت نفسه أشار إلى أن هذا لا يعني أنه يراه صالحاً للخلافة على المسلمين، وأن سكوته عنه وعدم محاربته له رهنٌ بالشروط الخاصّة التي تحكم الأوضاع الراهنة، وأن تكليفه الأوّلي هو الوقوف بوجه معاوية ومجاهدته؛ لأنه يرى ولايته على المسلمين من أكبر الفتن والمصائب، ولكنْ حيث إن ذلك لم يكن يؤدّي إلى النتائج المطلوبة؛ بسبب السياسة المتَّبعة من قِبَل معاوية، وتمكُّنه بالحيلة والنفاق من تحسين صورته أمام الناس، وعدم مجاهرته بالفسق والفجور والخروج عن تعاليم الدين صراحةً، وكان الدخول معه في مواجهة سيؤدّي إلى سفك الكثير من دماء الشيعة وإضعاف موقفهم في المجتمع أكثر من ذي قَبْل، يُضاف إلى ذلك وثيقة الصلح الموقَّعة بين الإمام الحسن‏عليه السلام ومعاوية بن أبي سفيان، ولم يَبْدُ من معاوية ما يشير إلى نقضه بشكلٍ جادّ، لذلك كلّه فإن الإمام الحسين‏عليه السلام كان يرى من واجبه عدم القيام بحربٍ ضدّ معاوية بالعنوان الثانوي.

٤ـ ومن بين الكتب التي أرسلها أهل الكوفة إلى الإمام الحسين‏عليه السلام، ودعَوْه فيها إلى الخروج على حكم معاوية، كان الكتاب الذي وصله عندما قام معاوية بانتهاك بنود الصلح، التي كانت تنصّ على أن الخلافة بعد معاوية تنتقل إلى الإمام الحسن‏عليه السلام إنْ كان حيّاً، أو إلى أخيه الإمام الحسين‏عليه السلام إذا لم يكن الإمام الحسن على قيد الحياة. ولكنّ معاوية، وفي إجراءٍ صريح منه في انتهاك هذا الشرط، بدأ بأخذ البيعة من الناس لوَلَده يزيد.

لم يستجِبْ الإمام الحسين عليه السلام لهذه الدعوة. فتوجَّهت جماعةٌ من أهل الكوفة إلى محمد بن الحنفية، وعرضوا عليه الخروج معهم على معاوية، فلم يقبل ذلك منهم أيضاً، وجاء إلى الإمام الحسين، وعرض عليه الأمر، فقال الإمام عليه السلام له: «إن القوم إنما يريدون أن يأكلوا بنا، ويستطيلوا بنا، ويستنبطوا دماء الناس ودماءنا»[١١].

وإذا صحَّتْ هذه الرواية التاريخية فإن ذلك يعني أن الجماعة التي حاولت استنهاض الإمام ودعوته إلى الثورة لم تكن تريد الله في سَعْيها إلى ذلك، ولم يكن لها وَعْيٌ صحيح بمنزلة الإمام الحسين عليه السلام كإمامٍ للأمّة، بل كانوا يريدون ضمان مصالحهم. وحيث قال الإمام عليه السلام: «إن القوم إنما يريدون أن يأكلوا بنا...» كذلك لم يكن الأمر ليختلف بالنسبة لهم بين أن يكون المتصدّي لقيادة هذه الثورة هو شخص الإمام الحسين عليه السلام أو أيّ شخصٍ آخر، ولذلك فإنهم بمجرّد أن رفض الإمام دعوتهم توجَّهوا إلى محمد بن الحنفية، في حين أنهم كانوا على علمٍ ودراية بعناية الإمام عليّ عليه السلام في مدّة حكمه بالإمام الحسين، وما كان يتَّصف به الحسين من مؤهّلات الإمامة وعظمة المكانة والمنزلة، بوصفه سبطاً لرسول الله صلى الله عليه وآله.

من هنا فقد أدَّت هذه الأمور إلى رفض الإمام الحسين عليه السلام لطلبهم، ولكنه في الوقت ذاته لم يرفض أصل فكرة الخروج. ورُبَما كان في هذه العبارة التي وردت كتتمّة للرواية التاريخية المتقدّمة إشارة إلى هذه الحقيقة: «...فأقام الحسين على ما هو عليه من الهموم؛ مرّةً يريد أن يسير إليهم؛ ومرّة يجمع الإقامة عنهم»[١٢].

فإنْ صحّ هذا الكلام فإنه يشير إلى أن الإمام الحسين عليه السلام كان من جهةٍ يعيش ألماً وحزناً بسبب الأوضاع المستجدّة؛ ومن ناحيةٍ أخرى كان يسعى إلى إعداد الأمة للثورة ضدّ السلطة الحاكمة. ولذلك كان تارةً يريد الحركة نحوهم؛ ويحجم عن ذلك تارةً أخرى. كما يحتمل أن يكون الإمام عليه السلام على معرفة ببعض الأشخاص الصادقين في دعوتهم، ولم يكن يرغب في بثّ اليأس والإحباط في نفوسهم؛ بسبب عدم الاستجابة لما عرضوه عليه، ولم يشأ إخماد جَذْوة الثورة على الظلم في نفوسهم.

٥ـ عن محمد بن بشر الهمداني قال: اجتمعَتْ الشيعة في منزل سليمان بن صرد، فذكرنا هلاك معاوية، فحمدنا الله عليه، فقال لنا سليمان بن صرد: إن معاوية قد

هلك، وإن حسيناً قد تقبض على القوم ببيعته، وقد خرج إلى مكّة، وأنتم شيعته وشيعة أبيه؛ فإنْ كنتم تعلمون أنكم ناصروه ومجاهدو عدوّه فاكتبوا إليه؛ وإنْ خفتم الوهل والفشل فلا تغرّوا الرجل من نفسه، قالوا: لا، بل نقاتل عدوَّه ونقتل أنفسنا دونه[١٣].

وبعد هذا الكلام سارع المجتمعون في منزل سليمان بن صرد إلى كتابة رسالة إلى الإمام الحسين، وذكروا في صدرها أسماء كبار الشيعة في الكوفة، وهم من الثقاة المعتمدين، أي: سليمان بن صرد، والمسيّب بن نجبة، ورفاعة بن شداد، وحبيب بن مظاهر. وجاء في هذه الرسالة: «...أما بعد، فالحمد لله الذي قصم عدوّك الجبار العنيد، الذي انتزى على هذه الأمّة، فابتزّها أمرها، وغصبها فيئها، وتأمّر عليها بغير رضا منها، ثمّ قتل خيارها، واستبقى شرارها، وجعل مال الله دولةً بين جبابرتها وأغنيائها. فبُعداً له كما بعدت ثمود. إنه ليس علينا إمامٌ، فأقْبِلْ؛ لعلّ الله أن يجمعنا بك على الحقّ. والنعمان بن بشير في قصر الإمارة لسنا نجتمع معه في جمعةٍ، ولا نخرج معه إلى عيدٍ. ولو قد بلغنا أنك قد أقبلت إلينا أخرجناه حتّى نلحقه بالشأم، إنْ شاء الله. والسلام ورحمة الله عليك»[١٤].

وفي بعض المصادر التاريخية أن هناك آخرين بادروا إلى الكتابة إليه، وأرفقوا كتبهم مع هذا الكتاب، حتّى بلغ مجموع كتبهم ما يقرب من المئة وخمسين صفحة[١٥].

إن الذي روى هذه الحادثة، وهو محمد بن بشر الهمداني، والذي كان من بين شيعة الكوفة الذين اجتمعوا في منزل سليمان بن صرد، قد أضاف قائلاً: «ثمّ سرحنا بالكتاب مع عبد الله بن سبع الهمداني وعبد الله بن وال، وأمرناهما بالنجاء، فخرج الرجلان مسرعين حتّى قدما على حسين، لعشر مضين من شهر رمضان، بمكّة».

٦ـ قال محمد بن بشر الهمداني: «ثمّ لبثنا يومين، ثمّ سرحنا إليه قيس بن مسهر الصيداوي وعبد الرحمن بن عبد الله بن الكدن الأرحبي وعمارة بن عبيد السلولي، فحملوا معهم نحواً من ثلاث وخمسين صحيفة، من الرجل والاثنين والأربعة»[١٦].

٧ـ وأضاف محمد بن بشر الهمداني قائلاً: «ثمّ لبثنا يومين آخرين، ثمّ سرحنا

إليه هانئ بن هانئ السبيعي وسعيد بن عبد الله الحنفي، وكتبنا معهما: (بسم الله الرحمن الرحيم)، لحسين بن عليّ من شيعته من المؤمنين والمسلمين. أما بعد: فحيهلا، فإن الناس ينتظرونك، ولا رأي لهم في غيرك، فالعجل العجل. والسلام»[١٧].

٨ـ لقد تكرَّرت هذه الرسائل والكتب، حتّى بلغت حجماً قال معه ابن طاووس في كتاب (اللهوف): رُبَما وصل عدد الكتب إلى الإمام الحسينعليه السلام في اليوم الواحد ستّمائة كتاب. وفي المجموع تجمّع عند الإمام ما يقرب من اثني عشر ألف كتاب، ومع ذلك لم يُجِبْ الإمام على أيٍّ منها.

وعلى الرغم من أن كتب أهل الكوفة كانت تحتوي على عبارات مختلفة، فإنها بأجمعها كانت تشترك في مضمونٍ واحد، وهو دعوة الإمام إلى الثورة ضدّ حكم يزيد، ومعاهدته على النصرة والتضحية بأنفسهم من أجله.

وجاء في بعض الرسائل قولهم: «إنا معك، ومعنا مئة ألف سيف»[١٨]، وطلبوا منه أن يعجِّل بالقدوم، وأن لا يبطئ عليهم، قائلين: «عجِّلْ القدوم، يا بن رسول الله؛ فإن لك بالكوفة مئة ألف سيف؛ فلا تتأخَّرْ»[١٩].

وفي بعض الكتب التاريخية قيل: إن عدد الذين أبدَوْا استعدادهم لنصرة الإمام الحسينعليه السلام أكثر من ذلك، بحيث إن بعض المصادر قالت: إن عددهم وصل إلى مئة وأربعين ألف رجل[٢٠]. ولكنْ حتّى إذا كان هذا العدد مبالغاً فيه فإن هناك أمراً لا يمكن الشكّ فيه، وهو أن الأكثرية الساحقة من أهل الكوفة قد تعهّدت للإمام الحسين بالنصرة، والوقوف إلى جانبه في الثورة ضدّ الحكم الأموي، وأنهم سيقاتلون في ركابه.

فهل صحيحٌ أن الإمام الحسينعليه السلام لم يُجِبْ كلّ هذه الكتب والعهود الصادرة من قِبَل الأكثرية، ومطالبهم المتكرِّرة، استناداً إلى سابقتها في نقض العهود التي سبق لها أن أبرمتها مع أمير المؤمنين والإمام الحسنعليهما السلام، وأنهم لم يكونوا أوفياء لهما، وخذلوهما وتركوهما وحيدين أمام أعدائهما؟ ألا يقوى الاحتمال، مع وجود كلّ هذه الكتب والرسائل والعهود والإعلان عن إعداد العدّة والعدد، أن أهل الكوفة قد تنبَّهوا إلى أخطائهم وتقصيرهم السابق، وأنهم الآن بصدد التكفير عمّا سبق أن بدر

منهم؟

ألم تتمّ بذلك الحجّة على الإمام الحسين عليه السلام، وأنه لم يبْقَ هناك عذرٌ له في القيام والثورة مع وجود هذا العدد من الأنصار؟

إن الإمام الحسين عليه السلام بعد وصول هذه الكتب، والمعلومات التي حصل عليها مشافهةً من حَمَلَة تلك الكتب، لم يذهب إليهم في بداية الأمر بنفسه، وإنما أرسل إليهم ابن عمّه وثقته مسلم بن عقيل؛ ليحرز بذلك صدق نواياهم ومدَّعياتهم، وكتب إلى أهل الكوفة قائلاً: «أما بعد، فإن هانئاً وسعيداً قدما عليَّ بكتبكم، وكانا آخر مَنْ قدم عليَّ من رسلكم، وقد فهمتُ كلّ الذي اقتصصتم وذكرتم، ومقالة جلِّكم: إنه ليس علينا إمامٌ، فأقبل؛ لعلّ الله أن يجمعنا بك على الهدى والحقّ. وقد بعثت إليكم أخي وابن عمّي وثقتي من أهل بيتي، وأمرته أن يكتب إليَّ بحالكم وأمركم ورأيكم؛ فإنْ كتب إليَّ أنه قد أجمع رأي ملأكم وذوي الفضل والحِجَى منكم على مثل ما قدمت عليَّ به رسلكم، وقرأت في كتبكم، أقدم عليكم وشيكاً، إنْ شاء الله»[٢١].

بعد أن وصل مسلم بن عقيل إلى الكوفة، وأخذ الناس يبايعونه جماعاتٍ جماعات؛ بوصفه رسول الإمام الحسين عليه السلام، أرسل كتاباً إلى الإمام يخبره فيه أن أهل الكوفة على أتمّ الاستعداد لمبايعته بأجمعهم. وهنا أرسل الإمام عليه السلام كتابه الثاني إلى أهل الكوفة، وقال لهم فيه: «أما بعد، فإن كتاب مسلم بن عقيل جاءني يخبرني فيه بحُسْن رأيكم، واجتماع ملأكم على نصرنا، والطلب بحقّنا، فسألت الله أن يحسن لنا الصنع، وأن يثيبكم على ذلك أعظم الأجر. وقد شخصت إليكم من مكّة يوم الثلاثاء، لثمان مضين من ذي الحجّة، يوم التروية. فإذا قدم عليكم رسولي فاكمشوا أمركم وجدُّوا، فإنّي قادمٌ عليكم في أيامي هذه، إنْ شاء الله»[٢٢].

وبالنظر في هذه الرسائل والكتب يمكن تقسيمها إلى مجموعتين:

الأولى: الكتب التي أرسلت إلى الإمام الحسين عليه السلام بعد استشهاد الإمام الحسن عليه السلام. وهي تعبِّر عن استعداد أهل الكوفة إلى القتال في ركاب الإمام الحسين ضدّ سلطة معاوية بن أبي سفيان.

الثانية: الكتب التي أرسلت إلى الإمام الحسين عليه السلام بعد موت معاوية، وهي تحمل إصراراً وتأكيداً على الإمام ومطالبته بقيادة الثورة ضدّ الحكم الأموي، وأن يتولّى إمامة المسلمين، وهي تؤكّد في الوقت نفسه على أن أهل الكوفة على أتمّ الاستعداد للتضحية بأنفسهم في سبيل ذلك.

وكان جواب الإمام عن المجموعة الأولى من الرسائل أن الظرف لم يحِنْ بَعْدُ لإعلان الثورة، وأنه لا بُدَّ من الالتزام ببنود الصلح الموقَّع بين الإمام الحسن عليه السلام ومعاوية بن أبي سفيان، كما كانت سيرة الإمام الحسن عليه السلام. وأما المجموعة الثانية من الكتب فإن الإمام لم يُجِبْ عنها إلاّ بعد أن بلغت أعداداً كبيرة، حتّى بلغ عددها في بعض الروايات اثني عشر ألف رسالة. وقد أجاب عنها في بداية الأمر بإرسال مسلم بن عقيل إلى أهل الكوفة. وبعد أن بلغه كتابه بعزم واجتماع كلمة الناس على نصرته والمطالبة بحقّه الإلهي في الإمامة، ثمّ أرسل إليهم سفيره الثاني قيس بن مُسهر الصيداوي، انطلق بنفسه بعده، وسار بركب أهل البيت إلى حيث الكوفة.

ولكنْ هل كانت دعوة أهل الكوفة الإمام عليه السلام للخروج والثورة على حكم يزيد هي العلّة التامة لثورته، بحيث لو لم تكن هذه الدعوة من أهل الكوفة لما خرج الإمام أصلاً، أم أن العلة الرئيسة للثورة كانت شيئاً آخر، وأن دعوة أهل الكوفة لم يكن لها ذلك الدَّوْر الرئيس في ثورة الإمام الحسين عليه السلام؟ سنأتي على ذكر الإجابة عن هذا السؤال بعد القسم الثاني من هذه المقالة.

٢ـ تأثير النصّ في ثورة الإمام الحسين عليه السلام

إن الإمام الحسين عليه السلام منذ أن رفض دعوة حاكم المدينة إلى مبايعة يزيد، وأعلن الاستعداد للخروج من المدينة، والانطلاق في حركته التاريخية، أشار في بعض المواطن إلى سبب ثورته، ولخَّص ذلك في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو محاربة البِدْعة وإحياء السنّة، وكلّها مفاهيم مقتبسةٌ من النصوص الشرعية.

وفي ما يلي نبحث في هذه الموارد:

١ـ بعد أن امتنع الإمام عليه السلام عن مبايعة حاكم المدينة الوليد بن عقبة، بالنيابة عن

يزيد، حيث كان قد طلب منه البيعة، اتَّخذ الإمام قراره بالخروج إلى مكّة المكرّمة. وفي ذات الوقت كتب وصيّة لأخيه محمد بن الحنفيّة، وختمها بخاتمه. وكان نصّ هذه الوصيّة ما يلي: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أوصى به الحسين بن عليّ بن أبي طالب إلى أخيه محمد، المعروف بابن الحنفية: إن الحسين يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، جاء بالحقّ من عند الحقّ، وأن الجنة والنار حقّ، وأن الساعة آتيةٌ لا رَيْبَ فيها، وأن الله يبعث مَنْ في القبور. وإني لم أخرج أشراً ولا بطراً، ولا مفسداً ولا ظالماً، وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمّة جدي صلى الله عليه وآله، أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر، وأسير بسيرة جدّي وأبي عليّ بن أبي طالب عليه السلام؛ فمَنْ قبلني بقبول الحقّ فالله أَوْلى بالحقّ؛ ومَنْ رَدَّ عليَّ هذا أصبر حتّى يقضي الله بيني وبين القوم بالحقّ وهو خير الحاكمين. وهذه وصيّتي يا أخي إليك، وما توفيقي إلاّ بالله، عليه توكلتُ وإليه أنيب»[٢٣].

تشتمل هذه الوصية على عددٍ من النقاط الجديرة بالملاحظة، وهي:

النقطة الأولى: لقد بادر الإمام إلى كتابة وصيّته. وقد صدَّرها ببيان عقيدته الحقّة، فعل الموقن بأنه قد بلغ نهاية حياته، وأنه عمّا قريبٍ سيلبّي دعوة ربّه.

لا شَكَّ في أن الإمام الحسين كان يعلم بمصيره، وأنه في طريقه إلى الاستشهاد، وأنه سيُقتل على يد يزيد وجيشه. وسوف نأتي على ذلك بمزيدٍ من الأدلة في الأبحاث القادمة.

النقطة الثانية: إن الإمام الحسين من خلال استعماله لكلمة «إنما»، التي تفيد الحصر، وإتيانه بجملةٍ موجبة بعد جملةٍ سالبة، قائلاً: «إني لم أخرج... وإنما خرجتُ...»، يصرِّح بأن السبب الرئيس من ثورته هو طلب الإصلاح في الأمّة الإسلامية، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

النقطة الثالثة: لقد أقام الإمام الحسين عليه السلام سلوكه في ثورته على سيرة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والإمام عليّ عليه السلام، وقال بأن على الآخرين الإذعان إلى الحقّ واتّباعه، وأن الآخرين إذا لم يقوموا بواجبهم فإنه لن يتخلّى عن التكليف الإلهيّ الملقى على عاتقه، وإنه سيواصل طريقه بصبرٍ واستقامة حتّى يحكم الله بينه وبين الذين خذلوه ولم

ينصروه.

٢ـ عندما وصل الإمام الحسين عليه السلام إلى مكّة المكرّمة ألقى خطبةً بأصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله، وتحدَّث في مستهلّها عن أهمّية فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن بني إسرائيل إنما لعنوا بسبب تركهم العمل بهذه الفريضة الإلهية. ثم أشار إلى منزلة الصحابة العالية بين الناس، ثمّ عاتبهم على سكوتهم عن المنكرات المتفشِّية في المجتمع الإسلاميّ، ولا ينكرونها بقولٍ ولا فعلٍ.

ثم انتقل بعد ذلك إلى الحديث عن خروجه وحركته، وأنه لم يكن يريد بذلك متاعاً قليلاً من الدنيا، وإنما غايته إظهار معالم الدين والإصلاح في البلاد؛ ليأمن المظلومون من عباد الله، ويتمّ العمل بالواجبات والسنن والأحكام الإلهيّة، ثمّ حذَّر مخاطَبيه أنهم إذا تخلّوا عن نصرته فسوف يسلِّط الله الظالمين عليهم، وأنهم سيعملون على إطفاء النور الذي أوقده رسول الله صلى الله عليه وآله: «...اللهمّ إنك تعلم أنه لم يكن ما كان منا تنافساً في سلطان، ولا التماساً من فضول الحطام، ولكنْ لنري المعالم من دينك، ونظهر الإصلاح في بلادك، ويأمن المظلومون من عبادك، ويعمل بفرائضك وسنّتك وأحكامك...»[٢٤].

وفي بعض المصادر تمّ نقل هذه الخطبة عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام. ويبدو أن السبب في ذلك يعود إلى التشابه بين ما ورد في آخر هذه الخطبة مع كلامٍ للإمام عليّ عليه السلام مذكور في نهج البلاغة. بَيْدَ أن مجرّد هذا لا يبدو مقنعاً؛ لاحتمال أن يكون الإمام الحسين عليه السلام قد ذكره على سبيل الاستشهاد بكلامٍ من خطبة لوالده. كما يُحتمل أيضاً أن يكون هذا التشابه بين الكلامين قد حصل صدفةً، وهو ناشئٌ من كون الأئمة عليهم السلام بأجمعهم من نورٍ واحد، وينظرون إلى الأمور والحقائق من زاويةٍ واحدة[٢٥].

وقد بيَّن الإمام الحسين عليه السلام في هذه الخطبة أن غايته الرئيسة من الثورة هي الإصلاح في الأمّة الإسلامية، وبيان معالم الدين، وضمان الأمن للمظلومين، والعمل بالأحكام والسنن الإلهيّة، ومآل هذه الأمور بأجمعها إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ إذ إن كلّ واحد منها من المعروف الذي تمّ تركه في فترة حكم بني أميّة،

وكان الإمام الحسينعليه السلام المصداق الأبرز لـ «العلماء بالله»، الذين هم بصريح قول الإمام الحسين في ذات هذه الخطبة تكون مجاري الأمور والأحكام بأيديهم، إذ قال: «...ذلك بأن مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأمناء على حلاله وحرامه...»، والذين يبذلون كلّ ما عندهم من أجل إحياء السنّة وإماتة البدْعة.

ثم إن كلام الإمام الحسينعليه السلام في مستهلّ هذه الخطبة، الذي أشار فيه إلى أهمّية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما حلّ ببني إسرائيل من اللعنة؛ بسبب تركهم العمل بهذه الفريضة الإلهية الهامّة، وعلى أساس ذلك حذَّر علماء الإسلام من إهمال وترك القيام بهذه الفريضة الكبرى، يشكِّل في حدّ ذاته قرينةً على أن الهدف الرئيس في ثورة الإمام الحسينعليه السلام هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن سائر الأمور التي ذكرها في تتمّة خطبته إنما تعود بأجمعها إلى هذه المسألة.

٣ـ بعد أن وصل الإمام الحسينعليه السلام إلى مكّة المكرّمة أرسل كتاباً إلى الزعماء وكبار الشخصيّات في البصرة، من أمثال: مالك بن مسمع البكري، ومسعود بن عمرو، والمنذر بن الجارود، قال فيه: «أما بعد، فان الله اصطفى محمداًصلى الله عليه وآله على خلقه، وأكرمه بنبوته، واختاره لرسالته، ثم قبضه الله إليه، وقد نصح لعباده، وبلَّغ ما أرسل بهصلى الله عليه وآله. وكنّا أهله وأولياءه وأوصياءه وورثته، وأحقّ الناس بمقامه في الناس، فاستأثر علينا قومنا بذلك فرضينا، وكرهنا الفرقة وأحببنا العافية، ونحن نعلم أنّا أحقُّ بذلك الحقّ المستحقّ علينا ممَّنْ تولاّه، وقد أحسنوا وأصلحوا وتحرّوا الحقّ، فرحمهم الله وغفر لنا ولهم. وقد بعثتُ رسولي إليكم بهذا الكتاب، وأنا أدعوكم إلى كتاب الله وسنّة نبيِّهصلى الله عليه وآله؛ فإن السنّة قد أميتت، وإن البدْعة قد أحييت. وإنْ تسمعوا قولي وتطيعوا أمري أهدِكُمْ إلى سبيل الرشاد. والسلام عليكم ورحمة الله»[٢٦].

لقد أشار الإمام الحسينعليه السلام في هذه الرسالة، بعد تأكيده على أحقّيته في خلافة رسول الله وتولّي زمام أمور المسلمين بعد النبيّ، إلى نقطتين، وهما:

أوّلاً: إننا إذا كنّا قد تنازلنا عن حقّنا في برهة من الزمن، ولم نسْعَ إلى استعادته أو المطالبة به، فمَرَدُّ ذلك إلى أن ذلك في تلك المرحلة الزمنية كان من شأنه أن يؤدّي إلى الفتنة والفرقة بين المسلمين، ولذلك فقد آثرنا غضّ الطَّرْف عن ذلك؛ لأن

الحيلولة دون الفرقة وحقن دماء المسلمين يحظى بأهمّية أكبر من المطالبة بحقّنا الإلهي.

وثانياً: أما الآن فإن أوضاع العالم الإسلاميّ قد تغيَّرت وتنكّرت، وإن الإسلام لم يعُدْ يسلك طريق الإنحراف فحَسْب، بل إنه متعرِّضٌ لخطر الزوال، وإن سنّة النبيّ قد أميتت، والبدعة قد أحييت. ومن ناحيةٍ أخرى إن الثورة المرتقبة في ظلّ الظروف الراهنة ستؤدّي إلى إراقة بعض الدماء الطاهرة لعددٍ من المسلمين الأطهار الأخيار فقط، وفي المقابل سوف يترتَّب على ذلك نتائج في غاية الأهمّية، ومن بينها: يقظة الأمة الإسلامية، وتوجيه أنظار الناس إلى ممارسات الحكومة الظالمة وسياساتها الباطلة التي تمارسها باسم الإسلام. وفي ظلّ هذه الأوضاع يجب على إمام المسلمين أن يقوم بأعباء قيادة الأمّة الإسلامية، وأن يعمل على التضحية بنفسه وأعزّ ما لديه من أجل إحياء السنّة والقضاء على البدعة.

ومن هنا يكون الإمام الحسين عليه السلام قد بيَّن الهدف الرئيس من ثورته في هذه الرسالة، ولخَّص سبيله في إحياء السنّة، وهذا يدخل في دائرة الأمر بالمعروف، والوقوف بوجه الترويج للبدعة، وهذا يدخل في دائرة النهي عن المنكر.

٤ـ التقى الإمام الحسين عليه السلام في طريقه إلى الكوفة بجيش الحُرّ بن يزيد الرياحي، وألقى عليهم خطبتين في منزل شراف، وشرح لهم بعض الأمور، وبعد ذلك حدث في منزل بيضة ما استوجب أن يتكلَّم مع جيش الحُرّ مرّةً ثالثة، وأن يبيِّن لهم بعض الحقائق حول أسباب حركته وثورته؛ ليكون كإمامٍ للأمّة قد مارس دَوْره في الهداية وإتمام الحجّة حتّى في حقّ أولئك الذين خرجوا إلى قتاله. وممّا قاله الإمام الحسين عليه السلام في هذه الخطبة: «أيّها الناس، إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: مَنْ رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحُرَم الله، ناكثاً لعهد الله، مخالفاً لسنّة رسول الله صلى الله عليه وآله، يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان، فلم يغيِّر عليه بفعلٍ ولا قولٍ كان حقّاً على الله أن يدخله مدخله. ألا وإن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان، وتركوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد، وعطَّلوا الحدود، واستأثروا بالفَيْء، وأحلّوا حرام الله، وحرَّموا حلاله، وأنا أحقُّ مَنْ غيَّر...»[٢٧].

وبذلك استند الإمام الحسين عليه السلام في هذه الخطبة أوّل الأمر إلى كلام النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، حيث قال: «مَنْ رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرام الله، ناكثاً لعهد الله، مخالفاً لسنّة رسول الله، يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان، فلم يغيِّر عليه بفعلٍ ولا قولٍ كان حقّاً على الله أن يدخله مدخله».

ثم قام الإمام الحسين عليه السلام بتطبيق هذه الكبرى الكلّية على حكومة بني أميّة، وصرَّح قائلاً: «ألا وإن هؤلاء [بنو أميّة] قد لزموا طاعة الشيطان، وتركوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد، وعطّلوا الحدود، واستأثروا بالفَيْء [الخاصّ بأهل بيت رسول الله][28]، وأحلّوا حرام الله، وحرّموا حلاله». ثم أشار الإمام إلى منزلته في هذا الشأن قائلاً: «وأنا أحقُّ مَنْ غيَّر»، بمعنى أنه الأنسب والأكفأ والأحقّ بتولّي قيادة الأمة الإسلامية من أولئك المفسدين الذين عملوا على تحريف الدين الإسلامي[29].

وبذلك يكون الإمام الحسين عليه السلام في هذه الخطبة قد أعلن أن السبب الرئيس الذي دعاه إلى الثورة هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهل هناك منكرٌ أكبر من أن يستولي سلطانٌ جائر على أمور المسلمين، فيحلّل حرام الله، ويحرِّم حلاله، وينقض عهود الله ومواثيقه، ويعمل على خلاف سنّة رسول الله، ويعمل بين عباد الله بالإثم والعدوان؟!

٥ـ وبعد وصول ركب الإمام الحسين عليه السلام إلى كربلاء، في اليوم الثاني من المحرَّم سنة ٦١هـ، توقَّف بالركب وقفةً قصيرة، خطب خلالها في أصحابه وأولاده وأهل بيته خطبةً أشار فيها إلى تغيُّر أوضاع الدنيا، وانتشار الموبقات، وانعدام الفضائل، قائلاً: «...ألا ترَوْن أن الحقّ لا يُعْمَل به، وأن الباطل لا يُتناهى عنه، ليرغب المؤمن في لقاء الله محقّاً، فإني لا أرى الموت إلاّ سعادة، ولا الحياة مع الظالمين إلاّ بَرَماً...»[30].

ومن الواضح أن عدم العمل بالحقّ، وعدم الكفّ عن الباطل، من أكبر المنكرات التي يجب النهي عنها، بحيث يجدر بالمؤمن أن يتمنّى الموت ولقاء الله في مثل هذه الحالة؛ إذ إن الحياة في ظلّ هذه الأوضاع لا تحتوي على غير النَّكَد والمِحَن.

ومن خلال التدقيق في هذه العبارات المأثورة عن الإمام الحسين عليه السلام في هذا

الموضع ندرك أن العلّة الرئيسة في ثورته لا تعدو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وبطبيعة الحال هناك في بعض الموارد تصريحٌ بعبارة: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، كما في وصيّته إلى أخيه محمد بن الحنفية، حيث قال فيها: «أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر»[٣١]. وأحياناً يتمّ التعبير بعباراتٍ أخرى مردُّها في الواقع إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنْ لم تكن تشتمل على ذات هذا المصطلح.

والآن حان الوقت للإجابة عن السؤال الرئيس لهذه المقالة، وهو: كيف يمكن الجمع بين استناد الإمام الحسين عليه السلام في حركته إلى دعوة وبيعة أهل الكوفة من جهةٍ والاستناد إلى النصوص من جهةٍ أخرى؟ وأيٌّ من هذين العنصرين كان هو السبب الرئيس في ثورة الإمام الحسين عليه السلام؟

من خلال التدقيق في كلمات وخطب الإمام الحسين عليه السلام يمكن الوصول إلى هذه النتيجة: لا شَكَّ في أن السبب الرئيس في ثورة الإمام هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وأما دعوة أهل الكوفة وبيعتهم له فإن أقصى ما كان لها من الأثر هو إتمام الحجّة على الإمام عليه السلام؛ لتحمله في مواصلة ثورته على الإقبال نحوهم (حيث وعدوه بالنصرة وبايعوه على ذلك)، والاستعانة بهم في تحقيق غايته الإلهية، ويتولّى في الوقت نفسه أمر هداية الأمّة التي أصرَّتْ عليه بالقدوم، وأكَّدت على حاجتها إليه.

ولإثبات هذه الحقيقة يمكن الاستناد إلى النقاط التالية:

أوّلاً: إن الإمام الحسين عليه السلام منذ اللحظة الأولى التي دُعي فيها إلى مبايعة يزيد أعلنها صراحةً أنه لن يبايع يزيد؛ لأنه متجاهرٌ بالفسق والفجور وارتكاب المعاصي والذنوب الكبيرة، ولأنه لا يصلح لخلافة رسول الله صلى الله عليه وآله، والولاية على الأمة الإسلامية أبداً.

وقال الإمام الحسين عليه السلام لحاكم المدينة الوليد بن عتبة، الذي دعاه إلى بيعة يزيد: «أيُّها الأمير، إنا أهل بيت النبوة، ومعدن الرسالة، ومختلف الملائكة، وبنا فتح الله، وبنا ختم الله، ويزيد رجلٌ فاسق شارب الخمر، قاتل النفس المحرَّمة، معلنٌ بالفسق، ومثلي لا يبايع مثله...»[٣٢].

إن هذا الكلام الواضح والصريح إنّما قاله الإمام الحسين عليه السلام في بداية خلافة

يزيد، وإرساله الكتب إلى عمّاله في مختلف الأمصار الإسلاميّة بأخذ البيعة له، مع تأكيدٍ خاصّ بأخذ البيعة من أشخاصٍ بعينهم، وهم كلٌّ من: الإمام الحسين عليه السلام، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير، حيث كان هؤلاء النَّفَر قد امتنعوا من البيعة ليزيد عندما طلبها معاوية منهم، فقال لعامله على المدينة: «خُذْ الحسين وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير أخذاً شديداً، ليست فيه رخصة، حتّى يبايعوا. والسلام»[٣٣]. وفي هذه الفترة لم تصدر أيُّ دعوةٍ إلى الإمام الحسين من أهل الكوفة.

وفي اليوم التالي لهذا اليوم، الذي قال فيه الإمام الحسين عليه السلام هذه الكلمات، رأى مروان بن الحكم، واقترح مروان على الإمام الحسين في هذا اللقاء أن يبايع يزيد، زاعماً أن هذا أنفع لدينه ودنياه! فقال له الإمام في الجواب: «إنا لله وإنا إليه راجعون، وعلى الإسلام السلام إذ قد بُلِيَتْ الأمّة براعٍ مثل يزيد. ولقد سمعتُ جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: الخلافة محرَّمة على آل أبي سفيان؛ [فإذا رأيتم معاوية على منبري فابقروا بطنه، وقد رآه أهل المدينة على المنبر فلم يبقروا، فابتلاهم الله بيزيد الفاسق][٣٤]»[٣٥].

وبذلك يكون الإمام الحسين عليه السلام قد صرَّح بأن خلافة يزيد تعتبر مصيبةً كبرى على الأمّة الإسلامية، وأنها لو تحقَّقت سوف تقوِّض الإسلام من أساساته، وقد أشار الإمام إلى ذلك بقوله: «وعلى الإسلام السلام...».

كما اعتبر يزيد أسوأ من معاوية؛ لأن ابتلاء الأمّة بيزيد الفاسق كان نتيجة لرؤيتهم معاوية على المنبر، ولكنّهم مع ذلك لم يقتلوه تنفيذاً لوصيّة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، ونتيجةً لهذا ابتلاهم الله بمَنْ هو أسوأ من معاوية. وعليه إذا كان قتل معاوية واجباً على الأمة الإسلامية فإن قتل يزيد أوجب. هل يمكن مبايعة شخص فاسق مهدور الدم بوصفه خليفةً لرسول الله صلى الله عليه وآله؟ وهل هناك مَنْ تحدَّث بمثل هذا الوضوح وهذه الصراحة والشجاعة بشأن الموقف من خلافة يزيد وأصل الحكم الأمويّ؟

وقد صدر ما يُشبه هذا الكلام عن الإمام الحسين عليه السلام في مواطن متعدِّدة، حيث أعلن الإمام هناك بشكلٍ صريح أيضاً أنه لن يبايع يزيد مهما كلَّف الأمر وتحت

جميع الظروف، ومن ذلك قوله: «يا أخي لو لم يكن في الدنيا ملجأٌ ولا مأوى لما بايعتُ يزيد بن معاوية...»[٣٦].

ومن الواضح أن الامتناع عن البيعة ليزيد، واعتباره فاسقاً ومهدور الدم، لا يعني غير الثورة على حكمه؛ إذ إن الحكومة الأمويّة لن تتحمَّل وجود شخصٍ يحمل المكانة والمنزلة الممتازة للإمام الحسين وهو يرفع لواء المعارضة صراحةً؛ لأن ترك مثل هذا الشخص لحال سبيله سوف يؤدّي لا محالة إلى تقويض دعائم الحكم الأمويّ والقضاء عليه نهائياً. وبالتالي فإن الإمام الحسين كان يرى حرمة البيعة ليزيد منذ البداية، وامتنع عنها. وبخروجه من المدينة إلى مكّة أعلن انطلاقة ثورته بوصفها واجباً من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في حين لم تكن قد وردَتْ عليه أيُّ دعوةٍ من أهل الكوفة.

وثانياً: إن الكتب الأولى التي أرسلت إلى الإمام الحسين من أهل الكوفة كانت في الأساس بعد موت معاوية وانطلاق الإمام في ثورته، حيث رفض مبايعة يزيد، وخرج من المدينة المنوَّرة إلى مكّة المكرّمة. وفي هذه الأثناء اجتمع شيعة الكوفة في منزل سليمان بن صرد الخزاعي، حيث قال لهم سليمان: إن الحسين قد رفض مبايعة يزيد، وخرج إلى مكة، وأنتم من شيعته وشيعة أبيه؛ فإنْ كنتم تعلمون أنكم تنصرونه وتحاربون عدوَّه فاكتبوا إليه؛ وإنْ وجدتم من أنفسكم وَهْناً وضعفاً فلا تغرُّوه، فقالوا بأجمعهم: بل نقاتل عدوّه ونقتل أنفسنا دونه، فقال سليمان: إذن أرسلوا إليه كتبكم وادعوه[٣٧].

وبذلك لا يكون الإمام الحسين قد انطلق في نهضته بتأثيرٍ من دعوة أهل الكوفة، وإنما خرج على يزيد ـ كما ورد في تصريحه في وصيّته لأخيه محمد بن الحنفية ـ للقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما أنه في بداية الثورة لم يتوجَّه إلى الكوفة أوّلاً، وإنما ذهب إلى مكّة، ولم يغيِّر مسيره نحو الكوفة إلاّ بعد أن وصلته الكثير من الكتب المرسلة من أهل الكوفة، وإرسال سفيره إليهم، وأخذ البيعة منهم.

لا شَكَّ في أنه لو كانت دعوة أهل الكوفة هي العلّة التي دعَتْ الإمام

الحسينعليه السلام للإعلان عن الثورة لوجب على الإمام أن لا يرفض البيعة ليزيد ابتداءً عندما عُرضت عليه، ولا يصف يزيد صراحةً بأنه فاسقٌ، وأنه مهدور الدم، ويجب قتاله، وإنما كان عليه المشاغلة والتسويف حتّى يتمّ التأكُّد من صدق أهل الكوفة في دعوتم له، ويُحْرِز استعدادهم لنصرته ورفد ثورته.

ولو كانت بيعة أهل الكوفة هي السبب في ثورة الإمام الحسينعليه السلام لما كان هناك معنىً لقوله: «لو لم يكن في الدنيا ملجأٌ ولا مأوى لما بايعتُ يزيد بن معاوية...»[٣٨]، بل كان عليه أن يقول: «لو كان لي أنصارٌ لما بايعتُ يزيد بن معاوية».

ولو كان السبب الرئيس في ثورة الإمام الحسينعليه السلام يكمن في بيعة أهل الكوفة لوجب على الإمام حين علم بنقضهم لبيعته أن يتخلّى عن مواصلة ثورته، وأن يبايع يزيد اضطراراً من باب التقية؛ لأنه فقد الناصر، وبذلك يسقط عنه واجب القيام بالثورة، في حين أن الإمام لم يفعل ذلك.

وثالثاً: أشار الإمام الحسينعليه السلام، ضمن خطبته التي ألقاها على جيش الحرّ بن يزيد الرياحي، إلى تأثير النصّ في ثورته، كما تعرَّض إلى دَوْر دعوة أهل الكوفة له في هذا الخصوص أيضاً. وقال لهم: إنه إنما خرج على أساس النصّ والأمر الصريح لرسول اللهصلى الله عليه وآله، ورأى نفسه لذلك مكلَّفاً بالخروج على يزيد، حيث يقول: «أيها الناس، إن رسول اللهصلى الله عليه وآله قال: مَنْ رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحُرَم الله...». وفي هذا الموضع من خطبته أشار الإمام الحسين إلى حكمٍ عامّ ذكره رسول اللهصلى الله عليه وآله، وهو وجوب الخروج على السلطان الجائر الذي يحلّ حرام الله، وينقض عهد الله، ويخالف سنّة رسول اللهصلى الله عليه وآله، ويعامل الناس بالإثم والعدوان.

ثم حدَّد مصداق هذا الحكم العامّ والحكم الظالم بـ «يزيد» و«حكّام بني أميّة» بقوله: «ألا وإن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان، وتركوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد، وعطّلوا الحدود، واستأثروا بالفَيْء، وأحلّوا حرام الله، وحرَّموا حلاله».

إن الإمام الحسينعليه السلام؛ انطلاقاً من هذا الاستدلال المستند إلى النصّ الشرعي، يرى وجوب مخالفة حكم يزيد والثورة عليه، وبذلك قال بأن السبب الرئيس لثورته هو

العمل بالتكليف الإلهيّ الذي ألقاه النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله على عاتق كلّ مسلمٍ يعيش تحت ظلّ سلطة حاكمٍ جائر، ينتهك أحكام الله وسنّة رسوله.

نلاحظ أن الإمام الحسين عليه السلام في هذا الموضع من خطبته ـ الذي هو في مقام بيان حكمٍ إلهيّ وواجبٍ شرعي (أي وجوب مخالفة الحاكم الجائر) ـ لا يشير إلى دعوة وبيعة أهل الكوفة، الأمر الذي يثبت أن هذه الدعوة ليس لها أيّ علاقةٍ بهذا الحكم الإلهي. ثمّ تعرَّض بعد ذلك إلى دعوة أهل الكوفة وبيعتهم لسفيره، حيث قال: «وقد أتَتْني كتبكم، وقدمت عليّ رسلكم ببيعتكم، أنكم لا تسلموني ولا تخذلوني؛ فإنْ تممتم على بيعتكم تصيبوا رشدكم...؛ وإنْ لم تفعلوا ونقضتم عهدكم وخلعتم بيعتي من أعناقكم فلعمري ما هي لكم بنكر، لقد فعلتموها بأبي وأخي وابن عمّي مسلم...».

إن الإمام عليه السلام في هذا الموضع من كلامه يرى أن أهل الكوفة يجب عليهم الوفاء بوعدهم، وعدم نكث بيعتهم له، وأنهم إنْ فعلوا ذلك سيصيبوا رشدهم وكمالهم الإنسانيّ، وأضاف إلى ذلك أنهم إنْ نقضوا بيعتهم فإنهم سيضرّون أنفسهم؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ (الفتح: ١٠)[٣٩].

والنقطة الملفتة للانتباه أن الإمام يقول لهم: إنكم إنْ نقضتم بيعتكم «سيغني الله عنكم»، ولا يقول لهم أبداً: إنكم إنْ نقضتم بيعتكم فإنّي سأحجم عن ثورتي. وعليه فإن كلام الإمام الحسين عليه السلام في هذه الخطبة يثبت أن دعوة أهل الكوفة لم يكن لها أيّ تأثيرٍ في تبلور نواة الثورة، ولن يكون لنقضها تأثير في إيقافها وعدم استمرارها.

وشبيهٌ بهذا الكلام ما قاله الإمام الحسين عليه السلام في منزل شراف، بعد الفراغ من صلاة العصر بإمامته، وقد اقتدى به الحُرّ وجيشه، فقال لهم: «أيُّها الناس، إنّكم إنْ تتَّقوا الله وتعرفوا الحقّ لأهله يكن أرضى لله عنكم، ونحن أهل بيت محمد صلى الله عليه وآله أَوْلى بولاية هذا الأمر عليكم من هؤلاء المدَّعين ما ليس لهم، والسائرين فيكم بالجَوْر والعدوان؛ فإنْ أبيتم إلاّ الكراهة لنا، والجهل بحقّنا، وكان رأيكم الآن غير ما أتَتْني به كتبكم وقدمت به عليَّ رسلكم، انصرفت عنكم»[٤٠].

لقد تحدَّث الإمام الحسين عليه السلام في بداية هذه الخطبة عن مقتضى التقوى ومعرفة الحقّ أن يلتزم الناس بولايته وإمامته؛ لأنه أحقّ شخصٍ بإمامة المسلمين، ولكنّه أضاف في الوقت نفسه أنه لا يريد أن يفرض نفسه عليهم، ولذلك فإنهم إنْ امتنعوا من بيعتهم ونقضوا عهدهم فإنه سينصرف عنهم إلى جهةٍ أخرى، ولن يقدم عليهم، أي إن طريق الحقّ معروفٌ، وإن تكليف الناس معلومٌ، ولكنْ ليس هناك إجبارٌ في الأمر؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾ (البقرة: ٢٥٦)، فإذا أراد شخصٌ أن يسير على خلاف مرضاة الله لا يمكن إجباره على سلوك طريق الحقّ.

يجب التدقيق في عبارة الإمام الحسين عليه السلام إذ يقول: «فإنْ أبيتم إلاّ... الجهل بحقّنا، وكان رأيكم الآن غير ما أتتني به كتبكم وقدمت به عليّ رسلكم، انصرفت عنكم»، ولم يقُلْ: إنه سينصرف عن أصل النهضة والثورة، وإنما سيغيِّر وجهته إلى ناحيةٍ أخرى فقط؛ وذلك لأنه يرى حرمة مبايعة يزيد؛ إذ إنه سمع من جدّه رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «الخلافة محرَّمة على آل أبي سفيان»؛ ويرى أن خلافة يزيد ستقوّض أساس الدين الإسلامي، وفي ذلك قال: «وعلى الإسلام السلام؛ إذ قد بليت الأمة براعٍ مثل يزيد». وإنه لن يبايع يزيد حتّى إذا لم يبْقَ له أيّ ملاذٍ وملجأ في الدنيا: «لو لم يكن في الدنيا ملجأٌ ولا مأوى لما بايعتُ يزيد بن معاوية». ويزيد لا يقبل بأدنى من البيعة أو القتل، وفي ذلك كان الإمام الحسين عليه السلام يقول: «والله لا يَدَعونني حتّى يستخرجوا هذه العلقة من جوفي، فإذا فعلوا سلَّط الله عليهم مَنْ يذلّهم، حتّى يكونوا أذلّ من فَرْم المرأة»[41].

وبالالتفات إلى ما تقدَّم يتَّضح أن السبب الرئيس لثورة الإمام الحسين عليه السلام هو العمل بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يكن لدعوة أهل الكوفة وبيعتهم لسفير الإمام عليه السلام سوى توجيه مسار الثورة بعد أن أعلن عن انطلاقتها من قِبَل الإمام الحسين، حيث وصلته الكثير من الكتب من أهل الكوفة، وأصرّوا عليه بالقدوم نحوهم، وبذلك أتمّوا الحجّة عليه؛ إذ قالوا: إنهم شيعته، وإنهم على استعداد للتضحية بكلّ شيء في سبيل الله، وعبَّروا عن شدّة حاجتهم إلى قيادته، ومن هنا رأى الإمام من واجبه أن يسارع إلى نجدتهم، وأن يواصل ثورته من خلال الاستعانة بهم؛

وذلك لأن احتمال تحقيق الانتصار الظاهريّ معهم سيكون أقوى.

وفي الحقيقة لقد كان وضع الإمام الحسين عليه السلام، من حيث إقبال الناس عليه، شبيهاً بوضع أمير المؤمنين عليه السلام بعد مقتل الخليفة الثالث؛ إذ أحاط به المهاجرون والأنصار وهجموا عليه، حتّى وطأوا قدمَيْه وأسقطوا عنه رداءه. وعندما طالبته هذه الحشود بقبول الخلافة وجد الإمام أن الحجّة قد تمَّتْ عليه، وقال في ذلك: «لولا حضور الحاضر، وقيام الحجّة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقارّوا على كظّة ظالمٍ ولا سغب مظلومٍ، لألقيتُ حبلها على غاربها»[٤٢].

لقد بدأ الإمام الحسين عليه السلام ثورته على أساس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في وقتٍ لم يكن أهل الكوفة قد وجَّهوا إليه دعوةً بالقدوم نحوهم. ثم وفي أثناء الثورة أرسلوا إليه عدداً كبيراً من الرسائل والكتب، يصرّون عليه فيها بالقدوم إليهم، وبذلك أُلْقِيَتْ مسؤوليةٌ أخرى على عاتق الإمام الحسين عليه السلام. وقد ألزمته هذه المسؤولية بأن يستجيب، وأن يتولّى إمامتهم؛ إذ كانوا يقولون: «إنه ليس علينا إمامٌ، فأقبل؛ لعلّ الله يجمعنا بك على الحقّ»[٤٣]. وكانوا يلحّون عليه بالتعجيل في القدوم إليهم؛ لأنهم لا يرتضون غيره إماماً عليهم: «فحيّهلا، فإن الناس ينتظرونك ولا رأي لهم في غيرك، فالعجل العجل»[٤٤].

إن الإمام الحسين عليه السلام، من خلال حركته من مكّة المكرّمة إلى الكوفة، يكون قد عمل بكلا المسؤوليتين والتكليفين الإلهيّين؛ **إحداهما**: الاستمرار في ثورته، انطلاقاً من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومواجهة السلطة الأمويّة الفاسدة والمبتدعة، **والأخرى**: الاستجابة لدعوة الشيعة الذين لم يكن لهم إمامٌ، وكانوا يطالبونه بأن يتولّى إمامتهم.

وعلى هذا الأساس تكون دعوة أهل الكوفة وحركة الإمام عليه السلام نحوهم هي في الحقيقة مجرَّد أمرٍ عرضيّ حدث أثناء قيام الإمام بالثورة، دون أن يكون لها أيّ دَوْرٍ في بلورة الثورة الحسينية. ولذلك فإن نقض أهل الكوفة لعهدهم لم يُثْنِ الإمام عن مواصلة مسيرته وثورته.

نقطتان

١ـ شرط عدم وجود مفسدة في الإنكار

إن من شرائط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن لا يكون هناك ظنٌّ بتعرّض الشخص الآمر بالمعروف أو مسلمٍ آخر للضرر، وعليه إذا كان هناك احتمالٌ عقلائي بوجود الضرر سوف يكون وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ساقطاً قطعاً بإجماع الفقهاء(٤٥). والمراد بالضرر هنا هو الأعمّ من الضرر الذي يطال النفس أو المال أو العرض(٤٦).

والدليل على ذلك حكومة أدلة نفي الضَّرَر ونفي الحَرَج على أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(٤٧). يُضاف إلى ذلك أن هناك رواياتٍ خاصة في هذا الشأن، مثل: الرواية المأثورة عن الإمام الرضا، التي كتبها في رسالةٍ إلى المأمون، حيث قال: «والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان إذا أمكن، ولم يكن خيفةٌ على النفس»(٤٨).

وعن الإمام الصادق أنه قال: «إنما يُؤْمَر بالمعروف ويُنْهَى عن المنكر مؤمنٌ فيتَّعظ [ويتوب من ذنبه]، أو جاهلٌ [بتأثير من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر] فيتعلَّم [ويميّز المعروف من المنكر]، فأما صاحبُ سوطٍ أو سيف فلا»(٤٩).

يبدو أن المراد من «صاحب السوط والسيف» هو الشخص الذي يمتلك القدرة والسطوة والقهر والغلبة، بحيث إن أمره ونهيه يؤدّي إلى الإضرار بالآمر والناهي، وفي هذه الحالة يسقط عنه وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وفي روايةٍ أخرى عن الإمام الصادق قال فيها، مخاطباً المفضَّل: «يا مفضَّل، مَنْ تعرَّض لسلطانٍ جائر فأصابَتْه بليّةٌ لم يُؤجَر عليها، ولم يرزق الصبر عليها»(٥٠).

إن الإمام الحسين لم يكن يحتمل عقلائياً أنه سوف يتعرَّض؛ بسبب خروجه على حكم يزيد، إلى الضرر هو وعائلته وأصحابه فحَسْب، بل إنه استناداً إلى الكثير من الروايات كان يعلم علم اليقين أنه سوف يُقْتَل، وأن مصيره هو الشهادة(٥١).

وعليه كيف اختار الثورة على حكم يزيد، استناداً إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، رغم علمه بوجود مثل هذا الضَّرَر أو احتماله في الحدّ الأدنى؟

وحتّى لو تجاهلنا علم الإمام الحسين عليه السلام باستشهاده؛ إذ سبق له أن سمع وعلم بذلك من جدِّه رسول الله صلى الله عليه وآله، ومن أبيه أمير المؤمنين عليه السلام، مع ذلك ليس هناك شكٌّ في أنه بعد أن بلغه خبر مقتل مسلم بن عقيل، ونقض أهل الكوفة لعهودهم، حصل له علمٌ بأن الإصرار على مواصلة الثورة سيؤدّي إلى أضرار عليه وعلى أهل بيته وأصحابه، ولن يكون هناك إمكانية لتداركها، ولكنّه مع ذلك أصرّ على مواصلة الثورة! فما هو السرّ في ذلك؟! كيف يمكن تفسير هذا الموقف من الإمام الحسين عليه السلام انطلاقاً من المباني الفقهية؟

قبل الدخول في تفاصيل الإجابة عن هذا السؤال لا بُدَّ من التذكير بأن فعل الإمام الحسين عليه السلام بوصفه سنّةً صادرة عن معصومٍ يُعَدُّ في حدّ ذاته واحداً من مصادر الفقه، وعليه لا ينبغي تقييم فعل الإمام بواسطة الموازين الفقهية، بل العكس هو الصحيح؛ إذ ينبغي تقييم الموازين الفقهية بواسطة فعل الإمام عليه السلام. وفي هذا الأمر لا شَكَّ في أن مرادنا من طرح هذا السؤال هو البحث في بيان الارتباط العلميّ لفعل الإمام الحسين بالروايات الصادرة عن سائر الأئمة المعصومين عليهم السلام في خصوص موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي إننا نروم البحث فيما إذا كان هناك تعارضٌ بين هاتين الطائفتين من الأدلة في خصوص الموضوع مورد البحث أم لا؟

أ- هناك من العلماء مَنْ أجاب عن هذا السؤال بالقول: في ما يتعلَّق بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب أن نأخذ بنظر الاعتبار أمرين، وهما:

١- الموقع الخاصّ للعاصي.

٢- موقع الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر.

فإذا كان العاصي في موقعٍ يجعل من سلوكه عملاً يُقتدى به، ويؤدّي اقترافه للمعاصي إلى ظهور بِدْعةٍ في أمر الدين من جهةٍ، وكان الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر من جهةٍ أخرى يتمتَّع بشخصيةٍ بارزة ومؤثِّرة بين المؤمنين، وكان من أولياء الدين وحُماته، وجب عليه الخروج من أجل الحيلولة دون تسلُّل البدَع إلى الدين، حتّى لو أدّى هذا الخروج إلى إلحاق الضرر به على المستوى المالي والجسدي.

وفي الأساس قام الكثير من الشخصيات الكبيرة في الدين على هذا الأساس

بالتضحية بأموالهم وأرواحهم والمقرَّبين منهم في سبيل الدفاع عن كيان وبيضة الإسلام والولاية، والحيلولة دون ظهور تيارٍ منحرف أو دخيل على الإسلام. ومن هؤلاء الأشخاص الكبار يمكن لنا أن نذكر: ميثم التمّار، وحجر بن عديّ، وأبا ذرّ الغفّاري. كما كانت هذه هي سيرة الأنبياء أيضاً. ولو كان الأمر على خلاف ذلك لما أمكن لدينٍ إلهيّ أن يجد لنفسه موضعاً من الأرض؛ فإن النبيّ إبراهيم‏ﷺ حارب الوثنية وعبادة الأصنام، ولم يتردَّد أبداً في مواجهة القوّة العظمى للطاغوت، ولم يتخلَّ في سبيل ذلك عن ماله وراحة أهله فحَسْب، وإنما قدَّم روحه على طبق من الإخلاص، وعرَّض نفسه لنار النمرود، دون التخلّي عن رسلته التوحيدية.

وهكذا فعل النبيّ يحيى‏ﷺ، الذي رغم أنه لم يكن صاحب رسالةٍ عالمية، إلاّ أنه رفع لواء المعارضة بوجه طاغوت عصره، وأعلن عن مخالفته لزواجٍ غير مشروع، وسار في إصراره على هذه المعارضة إلى حدّ التضحية بنفسه، وأُهدي رأسه المقطوع في طست إلى ذلك الطاغوت.

وهكذا رأى الإمام الحسين‏ﷺ؛ بوصفه خليفة رسول الله‏ﷺ بحقٍّ، والشخص الذي ترنو إليه الكثير من الأنظار، وتشخص إليه الأبصار في كافّة أنحاء العالم الإسلاميّ، رأى من واجبه ـ على أساس هذه الفريضة ـ أن يخرج على حكم الطاغوت الأمويّ؛ لأنه كان يتجاهر بارتكاب المنكر، وترك المعروف، والابتداع في الدين[٥٢].

وطبقاً لهذا الجواب يكون اشتراط عدم وجود مفسدة على الإنكار مختصٌّ بالآمر العادي من الناس، وغير ناظر إلى الموارد الخاصّة والاستثنائية. والمراد من الموارد الخاصّة ما كان من قبيل: أن يكون الشخص العاصي بحيث يتأسّى الآخرون بأفعاله، ويؤدّي فعله إلى الابتداع في الدين من جهةٍ، وأن يكون الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر من الأولياء وحُماة الدين، بحيث يُعَدُّ سكوته وعدم ردعه للعاصي تأييداً شرعياً له، ويوجب بذلك تسلُّل البدعة إلى الدين.

وأما في مورد عامّة الناس فيبقى اشتراط عدم وجود المفسدة في الإنكار على حاله، ولذلك فإن تكليفهم في مواجهة الطاغوت المبتدع يختلف عن تكليف أئمة وكبار الدين في هذا الخصوص[٥٣].

ب ـ الجواب الآخر الذي يمكن إبداؤه عن السؤال مورد البحث هو أن اشتراط عدم وجود مفسدة في الإنكار إنما يبقى على اعتباره ما لم يترتَّب على ترك الإنكار مفسدةٌ أكبر؛ لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا كان مشتملاً على مفسدة بالنسبة إلى الآمر والناهي، ومن ناحيةٍ أخرى كان ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مشتملاً على مفسدةٍ أكبر، لن يكون هناك رَيْبٌ؛ من باب قاعدة تقديم الأهمّ على المهمّ، ودفع الأفسد بالفاسد، في اختيار المفسدة الأقلّ، للخلاص من المفسدة الأكبر. وعلى هذا الأساس إذا كانت مسألة الحفاظ على أصل الدين تتوقَّف على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بحيث يؤدّي ترك هذه الفريضة إلى الابتداع في الدين والقضاء على أصل الدين، ففي مثل هذه الحالة يجب التضحية بكلّ مهمٍّ من باب وجوب الحفاظ على الأهمّ، حتّى إذا كان ذلك المهمّ هو النفس الشريفة للإمام المعصوم عليه السلام، ناهيك عن غيره من الأنفس الأخرى.

وطبقاً لهذا البيان يتعيَّن على كلّ شخصٍ مهما كانت منزلته ـ سواء أكان رجلاً عادياً أو شخصية عظيمة في الدين ـ إذا رأى كيان الدين في خطرٍ أن يقوم بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حتّى إذا انطوى قيامه بهذه الفريضة الإلهيّة على ضَرَر يصيب ماله أو نفسه أو عرضه؛ إذ إن كلّ ضَرَرٍ يهون في مقابل الحفاظ على أصل الدين.

وفي تأييد هذا الرأي يمكن الاستناد إلى كلام الإمام الحسين عليه السلام الذي قال فيه: إن خروجه على الحكم الأمويّ ليس مهمّةً خاصّة به فقط، وإنما هو واجبٌ على كلّ مسلمٍ، ومن ذلك: خطبته التي ألقاها في جيش الحُرّ بن يزيد الرياحي، والتي قال لهم فيها: «أيُّها الناس، إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: مَنْ رأى سلطاناً جائراً... فلم يغيِّر عليه بفعلٍ ولا قول كان حقّاً على الله أن يدخله مدخله...»[٥٤].

إن ابتداء الإمام الحسين كلامه بعبارة: «أيُّها الناس»، واستشهاده بعد ذلك بحديث النبيّ الأكرم؛ إذ قال بشكلٍ مطلق: «مَنْ رأى سلطاناً جائراً...»، يدلّ على شمول التكليف بالخروج والثورة على حكم يزيد، وعدم اختصاص هذا الحكم بالإمام وأولياء الدين فقط.

كما ألقى الإمام الحسين عليه السلام خطبةً أخرى في اليوم الثاني من محرَّم الحرام من سنة ٦١هـ، في اليوم الأول من وصوله إلى أرض كربلاء، حيث قال: «ألا ترَوْن أن الحقّ لا يعمل به، وأن الباطل لا يُتناهى عنه، ليرغب المؤمن في لقاء الله...».

إن الإمام، من خلال تمرير كلمة «المؤمن» بشكلٍ مطلق، يقول: في مثل هذا الوضع، حيث لا يتمّ العمل بالحقّ، ولا يتمّ اجتناب الباطل، يجدر بالمؤمن (وليس أولياء الله الكبار فقط) أن يضحّي بنفسه، وأن يتمنّى لقاء الله والشهادة في سبيله.

كما أن دعوة الإمام الحسين عليه السلام لمختلف الأشخاص إلى الالتحاق به، والمساهمة في ثورته ضدّ يزيد، يؤيِّد هذا المعنى أيضاً، أي إن الإمام الحسين كان يرى الخروج على الطاغوت الأمويّ واجباً على الجميع، وليس تكليفاً خاصّاً به وبأئمّة الدين فقط، ولا سيَّما أن بين الذين دعاهم الإمام الحسين عليه السلام مَنْ لم يكونوا من كبار الشخصيات الدينية أبداً، بل كان منهم مَنْ هو معروفٌ بسوء ماضيه، مثل: عبيد الله بن الحُرّ الجعفي، الذي كان عثمانيّ الهوى، وقد ارتحل بعد مقتل عثمان إلى معاوية، وكان في حرب صفّين في معسكر معاوية ضدّ الإمام عليّ عليه السلام، كما كان معروفاً بقطع الطرق والغارة على القوافل والآمنين[٥٥]. وقد ذهب الإمام الحسين عليه السلام بنفسه إلى لقاء عبيد الله، وقال له ضمن كلامه معه: «إن عليك ذنوباً كثيرة، فهل لك من توبةٍ تمحو بها ذنوبك؟»[٥٦].

وبذلك يبدو أن الرأي الثاني هو الأقوى في الجواب عن السؤال مورد البحث، وهو الأنسب بظواهر الأدلّة والروايات، وإنْ أمكن الجمع بين الرأيين من حيث النتيجة العملية، ببيان أن من بين شرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر احتمال تأثير الأمر والنهي في الشخص المأمور بالمعروف والمنهي عن المنكر. ولم نجِدْ اختلافاً بين فقهاء الشيعة في هذا الشأن[٥٧]. وقد تمسَّكوا لذلك بأدلة، من قبيل: رواية مسعدة بن صدقة، عن الإمام الصادق عليه السلام، بشأن معنى الحديث النبويّ القائل: «إن أفضل الجهاد كلمة عدلٍ عند إمامٍ جائر»، قال: «هذا على أن يأمره بعد معرفته، وهو مع ذلك يقبل منه، وإلاّ فلا»[٥٨].

وعلى هذا الأساس قد يقال: عندما يحكم المجتمع الإسلامي شخصٌ جائر،

مثل: يزيد، لا يعمل بالحقّ ولا يحجم عن الباطل (ألا ترَوْن إلى الحقّ لا يُعْمَل به، وإلى الباطل لا يُتَناهى عنه)، ويعمل على إماتة السنّة وإحياء البدْعة (فإن السنّة قد أُميتَتْ، والبدْعة قد أُحْيِيَتْ)، ويوقن الناس العاديين أن أمرهم ونهيهم له لا يؤثِّر في مثل هذا الحاكم، بل قد يعود ذلك بالضَّرَر المالي والجسدي عليهم، يكون وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ساقطاً عنهم؛ بسبب الافتقار إلى أحد الشروط.

وأما في مورد أولياء الله وأئمّة الدين فالأمر مختلفٌ؛ إذ إن الموقع والمكانة الاجتماعية التي يحتلّونها بين الناس تجعلهم في مقام القدوة، ولا شَكَّ في أن خروجهم على الحاكم الجائر سيكون مؤثِّراً، ويمكن الوثوق بتأثير ذلك على واقع المجتمع الإسلاميّ، وفي أسوأ الظروف لن يترتَّب على أمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر أدنى من احتمال التأثير، وهذا المقدار يكفي لتحقُّق شرط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والنتيجة هي أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإنْ كان واجباً على جميع المسلمين، وليس على خصوص أئمّة الدين فقط، ولكنْ في مواجهة الحكّام الجائرين ـ من أمثال: يزيد ـ، الذين يصرّون على إنكار الحقّ والتزام الباطل، احتمالُ التأثير الذي يُعَدُّ واحداً من شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غيرُ متحقّقٍ بالنسبة إلى عامّة الناس، ولذلك تكون هذه الفريضة ساقطةً عن عاتقهم، ولكنْ حيث يكون هذا الشرط متحقّقاً بالنسبة إلى أولياء الدين يكون وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجباً عليهم من هذه الناحية، وغيرَ ساقطٍ عنهم.

وعلى هذا الأساس يكون الرأي الأوّل والثاني في الجواب عن السؤال مورد البحث قريبين من بعضهما (رغم بُعْدهما عن بعضهما من الناحية النظرية)؛ إذ في ظلّ ظروفٍ كالظروف الزمنية للإمام الحسين عليه السلام في مواجهة حكم يزيد غالباً ما يكون تأثير الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر منحصراً بالأئمّة وأولياء الدين، في حين أن هذا الشرط لا يتحقّق بالنسبة إلى عامّة الناس، ولذلك لا يجب عليهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(٥٩).

٢. دَوْر قناعة وإيمان الناس في ثورة الإمام الحسين عليه السلام

من الأمور الجديرة بالتأمُّل في ثورة الإمام الحسين عليه السلام اهتمامُه بعنصر القناعة وإيمان الناس بما يدعوهم إليه. وتوضيح ذلك: إن الإمام الحسين رغم خروجه والإعلان عن ثورته حتّى قبل دعوة أهل الكوفة، وذلك على أساس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلاّ أنه في أثناء الثورة ووصول ما لا يُحْصَى من الرسائل والكتب من أهل الكوفة لم يستجِبْ لهم إلاّ بعد أن أرسل ابن عمّه مسلم بن عقيل سفيراً من قِبَله، وبعد أن وصل مسلم وأرسل تقريره إلى الإمام عن أوضاع الكوفة، وأحرز أن الناس يريدون منه القدوم إليه حقيقةً.

وهذا ما أكَّد عليه الإمام الحسين عليه السلام في كتابه الذي أرسله مع مسلم بن عقيل إلى أهل الكوفة؛ إذ يقول: «...فإنْ كتب إليَّ أنه قد أجمع رأي ملأكم وذوي الفضل والحِجَى منكم على مثل ما قدمت عليَّ به رسلكم، وقرأت في كتبكم، أقدم عليكم وشيكاً، إنْ شاء الله...»(٦٠).

وقد تقدَّم أن عدد الرسائل التي بعث بها أهل الكوفة إلى الإمام الحسين عليه السلام قد بلغ ـ طبقاً لبعض الروايات التاريخية ـ اثني عشر ألف رسالة.

إن هذا العدد الكبير من الرسائل والكتب، مع الالتفات إلى مضامينها، حيث تجمع كلّها على حثّ الإمام ودعوته للتوجُّه نحو الكوفة والثورة ضدّ يزيد، ومعاهدتهم له على نصرته والوقوف إلى جانبه، من شأنه أن يقنع كلّ شخصٍ بأن أهل الكوفة كانوا على قناعةٍ تامّة بقدوم الإمام إليهم. إلاّ أن الإمام الحسين عليه السلام رغم ذلك؛ وبسبب دقّته وبُعْد نظرته، لم يكْتَفِ بذلك، وإنما أرسل إليهم مسلم بن عقيل، لينقل له حقيقة الأمر عن كثبٍ؛ ليحرز بذلك أن رأي كبارهم وأصحاب الشأن منهم قد استقرّ على ذات ما ورد في كتبهم، وما أبلغه رسلهم مشافهة.

ومن الواضح أن اجتماع رأي كبار القوم وأصحاب المنازل والمراتب الرفيعة يعبِّر عن رؤية عامّة الناس؛ لأن السواد الأعظم من الناس هو في الغالب تابعٌ لرأي كبار القوم، ومن النادر أن يشذّ رأي عامّة الناس عن رأي أصحاب الفضل وقادة القوم، ولا يكون رأي الملأ معبِّراً عن رأي عموم أبناء المجتمع، ولا سيَّما بالنسبة إلى أوضاع تلك

الحقبة من عصر المجتمع الإسلامي، حيث نجد من عامّة المسلمين اهتماماً كبيراً بما يقوله كبارهم، ويطيعونهم في ما يرَوْنه.

ومن كلمات الإمام الحسين الأخرى التي تثبت شدّة اهتمامه بعنصر قناعة الناس وإقبالهم ورضاهم ما قاله في منزل شراف، بعد إقامة صلاة الظهر، حيث خاطب جيش الحُرّ بن يزيد الرياحي قائلاً: «...وإنْ كنتم لمقدمي كارهين انصرفتُ عنكم إلى المكان الذي أقبلتُ منه إليكم»(٦١).

وللإمام الحسين عليه السلام كلامٌ شبيه بهذا، قاله بعد الفراغ من صلاة العصر في ذات المنزل، خاطَب به الجماعة نفسها، إذ قال: «...وإنْ أبيتم إلاّ الكراهة لنا، والجهل بحقّنا، وكان رأيكم الآن غير ما أتَتْني به كتبكم، أنصرف عنكم»(٦٢).

لا يخفى أن الإمام الحسين عليه السلام، كما سبق أن ذكرنا، وكما يبدو من ظاهر هذه العبارة، لا يريد من الرجوع الانصراف عن الثورة، وإنما المراد هو مجرّد عدم مواصلة الطريق إلى أهل الكوفة؛ لأن الإمام الحسين، مثل والده وأخيه عليهما السلام، لا يريد أن يفرض نفسه على الناس رغم إرادتهم، أو أن يتأمَّر عليهم دون رضاهم، أو أن يقيم حكمه على أساس مبدأ «الغلبة».

فإن أمير المؤمنين عليه السلام لم يقبل بتولّي الحكم والخلافة الظاهرية إلاّ بعد هجوم الناس عليه من كلّ جانبٍ، وإصرارهم عليه بذلك، وقال في هذا الشأن: «وبسطتم يدي فكففَتْها، ومددتموها فقبضتُها، ثمّ تداككتم عليَّ تداكّ الإبل الهيم على حياضها يوم ورودها، حتّى انقطعت النعل، وسقطت الرداء، ووُطئ الضعيف. وبلغ من سرور الناس ببيعتهم إيّاي أن ابتهج بها الصغير، وهدج إليها الكبير، وتحامل نحوها العليل، وحسرت إليها الكعاب»(٦٣).

وكذلك الإمام الحسن عليه السلام لم يفرض نفسه على الناس، ولم يرْضَ بالخلافة إلاّ برضاهم، كما بيَّن ذلك في كتابٍ له، حيث قال: «إنّ علياً ـ رضوان الله عليه ـ لمّا مضى لسبيله... ولاّني المسلمون الأمر بعده...»(٦٤).

وباختصارٍ يُفْهَم من كلمات وسيرة الإمام الحسين عليه السلام، كما يُفهم من سيرة أبيه أمير المؤمنين عليّ عليه السلام وأخيه الإمام الحسن عليه السلام، أنهم لم يكونوا يرَوْن شرعيةً

للحكم على الناس من طريق القهر والغلبة، ولم يكونوا ليسلكوا هذا الطريق للوصول إلى السلطة أبداً. وعلى حدّ تعبير السيد الخامنئي: «إن من بين خصائص حكومة أمير المؤمنين عليه السلام أنها منبثقةٌ من إرادة الناس ورغبة الجماهير. فليس في منطق أمير المؤمنين عليه السلام الهيمنة والسلطة على الناس من طريق (الغلبة). فعلى الرغم من علمه بأن الخلافة من حقّه، ولكنّه تخلّى عنها، ولم يطالب بها، حتّى كان الناس هم الذين جاؤوا إليه وأصرّوا عليه بقبولها، وألحّوا عليه، ورُبَما ذرفوا الدموع كي يحملوا الإمام على الاستجابة لمطالبهم وتولّي زمام أمورهم. وعندها فقط أخذ الإمام بمقاليد الأمور. وقد صرَّح بأنه لو لم يُقبل الناس إليَّ، ولم يُصرّوا عليَّ، ولم أرَ منهم الجدّ في ذلك، لما كانت لي إربةٌ في الخلافة... لقد أعطاه الناس السلطة، وأخذها منهم، وحافظ عليها بجدارةٍ واقتدار...»[٦٥].

الهوامش

(١) المجلسي، بحار الأنوار ٤٤: ٣٢٩؛ مقتل الخوارزمي ١: ١٨٨.

(٢) تاريخ الطبري ٧: ٢٣٥؛ مقتل الخوارزمي ١: ١٩٥ ـ ١٩٦.

(٣) تاريخ اليعقوبي ٢: ٢٥٨.

(٤) الدينوري، الأخبار الطوال: ٢٠٣.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) نظر: محمد نعمة السماوي، موسوعة الثورة الحسينية ٤: ١٠٥، دار المرتضى، بيروت، ١٤٢٢هـ.

(٧) الدينوري، الأخبار الطوال: ٢٠٥.

(٨) المصدر نفسه؛ تاريخ ابن كثير (البداية والنهاية) ٨: ١٦٤.

(٩) الدينوري، الأخبار الطوال: ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

(١٠) تاريخ ابن كثير (البداية والنهاية) ٨: ١٦٤.

(١١) المصدر السابق ٨: ١٦٣.

(١٢) المصدر نفسه؛ السيوطي، تاريخ الخلفاء: ١٩٢.

(١٣) تاريخ الطبري ٣: ٢٢٧؛ المفيد، الإرشاد: ٢١٠؛ ابن طاووس، اللهوف في قتلى الطفوف: ١٤.

(١٤) المصادر نفسها؛ ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب ٤: ٩٠؛ ابن الجوزي، تذكرة الخواصّ: ٢٤٤.

(١٥) تاريخ ابن الأثير (الكامل في التاريخ) ٣: ٣٨٥.
(١٦) ابن طاووس، اللهوف على قتلى الطفوف: ١٥.
(١٧) المصدر نفسه.
(١٨) تاريخ الطبري ٣: ٢٧٨.
(١٩) المصدر نفسه.
(٢٠) المصدر نفسه.
(٢١) تاريخ الطبري ٧: ٢٣٥؛ المفيد، الإرشاد: ٢٠٤؛ مقتل الخوارزمي ١: ١٩٥ ـ ١٩٦.
(٢٢) تاريخ الطبري ٧: ٢٨٩؛ تاريخ ابن كثير (البداية والنهاية) ٨: ١٦٨.
(٢٣) مقتل الخوارزمي ١: ١٨٨؛ المجلسي، بحار الأنوار ٤٤: ٣٢٩.
(٢٤) ابن شعبة الحراني، تحف العقول: ١٦٨ ـ ١٧٠؛ المجلسي، بحار الأنوار ٩٧: ٧٩.
(٢٥) انظر: محمد نعمة السماوي، موسوعة الثورة الحسينية ٤: ١٨٣. كما أن الكثير من المصادر والكتب الروائية لم تشِر إلى تاريخ إلقاء الإمام الحسين لهذه الخطبة، وما إذا كان قد ألقاها قبل الانطلاق في ثورته وامتناعه عن مبايعة يزيد وخروجه من المدينة المنوّرة إلى مكّة المكرّمة أو بعد ذلك. بَيْدَ أن الذي يبدو من ظاهر قوله: «اللهمّ إنك تعلم أنه لم يكن ما كان منّا تنافساً في سلطان ...» أن الإمام قد ألقى هذه الخطبة بعد الانطلاق في ثورته. ويبدو أن عبارة: «ما كان منّا» تحمل إشارة إلى هذه الثورة. وهذا ما ارتضاه بعض الكتّاب أيضاً. انظر: المصدر نفسه.
(٢٦) تاريخ الطبري ٧: ٢٤٠.
(٢٧) المصدر السابق ٧: ٣٠٠؛ مقتل الخوارزمي ١: ٢٣٤؛ المجلسي، بحار الأنوار ٤٤: ٣٨١.
(٢٨) هكذا ورد في النصّ. والظاهر أن المراد بالفَيْء هنا يعود إلى عموم المسلمين، لا إلى خصوص أهل البيت، كما هو واضح. المعرِّب.
(٢٩) وقد ورد التعبير عن هذه الجملة في بحار الأنوار بالقول: «إني أحقّ بهذا الأمر»، وهي أكثر وضوحاً وصراحة في الإشارة إلى قيادة الأمة الإسلامية.
(٣٠) تاريخ الطبري ٧: ٣٠٠؛ مقتل الخوارزمي ٢: ٥؛ ابن طاووس، اللهوف على قتلى الطفوف: ٧٩.
(٣١) مقتل الخوارزمي ١: ١٨٨؛ المجلسي، بحار الأنوار ٤٤: ٣٢٩.
(٣٢) تاريخ الطبري ٧: ٢١٦؛ مقتل الخوارزمي ١: ١٨٢؛ ابن طاووس، اللهوف على قتلى الطفوف: ١٩.
(٣٣) المجلسي، بحار الأنوار ٤٤: ٣٢٥.
(٣٤) العبارة ما بين المعقوفتين غير موجودة في كتاب اللهوف، لابن طاووس. المعرِّب.
(٣٥) ابن طاووس، اللهوف على قتلى الطفوف: ٢٠؛ مقتل الخوارزمي ١: ١٨٥.
(٣٦) مقتل الخوارزمي ١: ١٨٨.
(٣٧) تاريخ الطبري ٣: ٢٢٧؛ تاريخ ابن الأثير (الكامل في التاريخ) ٣: ٣٨٥؛ ابن طاووس، اللهوف في قتلى الطفوف: ١٤.
(٣٨) مقتل الخوارزمي ١: ١٨٨.

(٣٩) وتمام الآية هو: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً﴾. إن هذه الآية تتحدَّث عن بيعة المسلمين مع النبيّ الأكرمﷺ، وقد عمد الإمام الحسين‌عليه السلام ـ وهو خليفة رسول اللهﷺ بالحق ـ إلى تطبيق هذه الآية على نفسه، وقال بأن ضرر نكث البيعة من قبل الناس إنما يعود عليهم فقط.

(٤٠) الطبرسي، إعلام الورى بأعلام الهدى: ٢٣٢؛ المجلسي، بحار الأنوار ٤٤: ٣٧٧.

(٤١) تاريخ الطبري ٧: ٢٧٥؛ تاريخ ابن الأثير (الكامل في التاريخ) ٤: ٣٩؛ الطبرسي، إعلام الورى بأعلام الهدى: ٢٣١.

(٤٢) نهج البلاغة: ٥٠، الخطبة رقم ٣.

(٤٣) تاريخ الطبري ٣: ٢٧٧؛ تاريخ ابن الأثير (الكامل في التاريخ) ٣: ٣٨٥.

(٤٤) ابن طاووس، اللهوف في قتلى الطفوف: ١٥.

(٤٥) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٣٧١.

(٤٦) انظر: المصدر نفسه.

(٤٧) انظر: المصدر نفسه؛ الخوانساري، جامع المدارك ٥: ٤٠٥.

(٤٨) الصدوق، عيون أخبار الرضا ٢: ١٢٤، دار العلم، قم.

(٤٩) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١١: ٤٠٠ ـ ٤٠١.

(٥٠) المصدر السابق ١١: ٤٠١.

(٥١) انظر على سبيل المثال: الراوندي، الخرائج: ٢٦؛ البحراني، مدينة المعاجز: ٢٤٤؛ المجلسي، بحار الأنوار ٤٤: ٣٣١؛ ابن طاووس، اللهوف في قتلى الطفوف: ٢٣، ٦٥؛ تاريخ الطبري ٧: ٢٧٥؛ ٥: ٣٨٣؛ تاريخ ابن كثير (البداية والنهاية) ٨: ١٦٩؛ ابن قولويه، كامل الزيارات: ٧٥؛ مقتل الخوارزمي ١: ٢٢٦. وقد وردت الكثير من الروايات في هذا الشأن من طرق الشيعة وأهل السنّة. وللوقوف على المزيد، غير ما تقدَّمت الإشارة إليه، يمكن الرجوع إلى كتاب (سيرتنا وسنّتنا)، للعلامة الأميني، وكتاب (موسوعة الثورة الحسينية) ٤: ١٩٤، لمؤلِّفه محمد نعمة السماوي.

(٥٢) انظر: محمد صادق نجمي، سخنان حسين بن عليّ‌عليه السلام أز مدينة تا كربلاء: ١٣١ ـ ١٣٢، انتشارات إسلامي، قم. (مصدر فارسي).

(٥٣) انظر: المصدر نفسه؛ ناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ١: ٤٣٧، مدرسة الإمام عليّ بن أبي طالب‌عليه السلام، قم، ١٤١٦هـ.

(٥٤) تاريخ الطبري ٧: ٣٠٠؛ تاريخ ابن الأثير (الكامل في التاريخ) ٣: ٢٨٠.

(٥٥) تاريخ الطبري ٧: ١٦٨؛ محمد صادق نجمي، سخنان حسين بن عليّ‌عليه السلام أز مدينة تا كربلاء: ١٤٠.

(٥٦) تاريخ الطبري ٧: ٣٠٦؛ تاريخ ابن الأثير (الكامل في التاريخ) ٣: ٢٨٢.

(٥٧) النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٣٦٧.

(٥٨) الحر العاملي، وسائل الشيعة، أبواب الأمر والنهي، الباب ٢، الحديث ١.

(٥٩) وبطبيعة الحال إذا قام الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر في مثل هذه الظروف بدعوة الناس

إلى نصرته وجب عليهم تلبية أمره والقيام بنصرته؛ وذلك لقول رسول الله صلى الله عليه وآله: «مَنْ سمع رجلاً ينادي: يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم». الكليني، أصول الكافي ٢: ١٦٤، ح٥.

(٦٠) تاريخ الطبري ٧: ٢٣٥؛ تاريخ ابن الأثير (الكامل في التاريخ) ٣: ٢٦٧.

(٦١) تاريخ الطبري ٧: ٢٩٧ ـ ٢٩٨؛ المفيد، الإرشاد: ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٦٢) المصدر نفسه.

(٦٣) نهج البلاغة، الخطبة رقم ٢٢٩.

(٦٤) عزيز الله العطاردي، مسند الإمام الحسن المجتبى عليه السلام: ٣٣٢.

(٦٥) كلمة السيد علي الخامنئي في حشدٍ من أبناء الشعب، بمناسبة مولد أمير المؤمنين، في اليوم الثالث عشر من شهر رجب سنة ١٤٢٣هـ، والمنشور نصها في صحيفة جمهوري إسلامي، العدد ٦٧٣٥: ٣، بتاريخ: ٣١ / ٦ / ١٣٨١هـ.ش، السنة الرابعة والعشرون.

مواقف النجاشي من الواقفية

دراسةٌ في دور الخلاف العَقَدي في تقويم الرواة

د. مهدي جلالي(*)

أ. سمانة رباطي(**)

ترجمة: علي حسن مطر

المقدّمة

كانت السنّة، بوصفها ثاني أهمّ مصادر الإسلام في معرفة الدين، والتراث الخالد للمعصومين، محطّ اهتمامٍ دائم من قبل علماء الإسلام على طول التاريخ. وقد أدَّتْ هواجس العلماء حول الإجابة عن الأسئلة بشأن صدور أو عدم صدور الحديث عن المعصوم إلى تأسيس العلوم ومختلف أنواع تقسيم الحديث. ويمثِّل سند الحديث رافعةً لهذه العلوم. وإن دراسة السند، الذي يتمّ عبر دراسة آحاد الرواة، وتحديد توفُّر أو عدم توفُّر الشروط اللازمة لاعتماد رواياتهم، سوف يجيب عن هذا السؤال إلى حدٍّ ما.

ومن بين المعايير المطروحة لقبول رواية الرواة من قِبَل علماء الحديث ـ ولا سيَّما المتأخِّرين منهم ـ يلعب عامل المذهب دَوْراً محوريّاً في تقسيم الحديث إلى أنواعه الأربعة. ويرى المتأخِّرون من علماء الشيعة أن الحديث الصحيح هو المرويّ بسندٍ متَّصل من قِبَل عدول رواة الإمامية في جميع طبقات الرواية[1].

والحديث الحَسَن هو الخبر المتّصل الذي يكون جميع مَنْ في سلسلة سنده

(*) أستاذٌ مساعِدٌ في كلِّية الإلهيّات في جامعة فردوسي ـ مشهد.

(**) كاتبةٌ في كلِّية الإلهيات في جامعة فردوسي ـ مشهد.

إمامياً ممدوحاً[٢].

والحديث الموثَّق هو الخبر الذي تمّ التصريح بوثاقة جميع الرواة الواقعين في سلسلة سنده في كتب الرجال الشيعية، وإنْ كان بعض رجال سند الحديث من غير الإمامية[٣].

لقد أدّى إدخال عنصر المذهب في تحديد الموقف من الراوي إلى تغيُّر هامّ في مجال تقييم الرواة، ومن حينها لم يعُدْ إحراز وثاقة الراوي في نقل الأحاديث كافياً؛ إذ بالإضافة إلى ذلك صار لزاماً إحراز إمامية الراوي أيضاً. وقد ترك هذا الأمر الكثير من التداعيات، ومنها: الإعراض عن أحاديث الثقات غير الإماميين وتضعيفهم، وظهور معايير أخرى في التعاطي مع الروايات الضعيفة، من قبيل: (عمل الأصحاب)، وعدم التناغم بين الآراء الرجالية والتطبيقات الفقهية.

من خلال اشتراط مذهب الراوي تمّ الإعراض عن أحاديث الرواة من غير الإمامية، وبذلك تمّ تجريد الفقهاء من الكثير من الروايات، الأمر الذي يضطرّهم في نهاية المطاف؛ للخروج من المأزق، إلى التمسّك بعمل الأصحاب في الكثير من الموارد. إن فقهاء مدرسة الحلّة ـ من أمثال: العلاّمة الحلّي ـ عندما قاموا بتأليف الكتب الرجالية إنما اكتفوا بالنظر إلى الراوي من الزاوية الرجالية فقط، وحيث ساروا في ميدان التطبيق الفقهي، وصاروا وجهاً لوجه أمام الكمّ الكبير من أحاديث الرواة الثقات غير الإماميين (الأحاديث الموثَّقة) والروايات الضعيفة، اختاروا رأياً غير الرأي الرجالي[٤].

وتعود هذا الازدواجية بجذورها إلى اعتماد مذهب الراوي في تلقّي الرواية بالقبول، الأمر الذي أدّى إلى نَبْذ روايات غير الإماميين. وحيث يجد الفقيه نفسه أمام روايةٍ لا مندوحة له من التمسّك بها فإنه يضطرّ إلى التمسُّك بروايات اعترف هو نفسه بأنها غير معتبرة (روايات ضعيفة) أو ملحقة بغير المعتبرة (الروايات الموثَّقة).

وبالالتفات إلى أن مصدر المعلومات الرجالية بالنسبة إلى المتأخِّرين هم علماء الرجال المتقدِّمون ـ من أمثال: النجاشي ـ، وبملاحظة قُرْبهم من عصر الرواة الأمر الذي يجعل آراءهم جديرة بالاستماع، فإن آراء الرجالي الشيعي الشهير (أبو العباس

النجاشي) في خصوص مذاهب الرواة سوف تفتح الطريق أمامنا للتعاطي مع أحاديث هؤلاء الرواة. ويبدو من الضروري إعادة النظر في التقسيم والتبويب المقترَح من قِبَل مدرسة الحلّة على أساس الاختلاف المذهبي، دون الالتفات إلى الأصل المعتَمَد من قِبَل المتقدِّمين من الشيعة. وحيث لا يمكن لنا في هذه المقالة التعرُّض إلى جميع المذاهب المذكورة في رجال النجاشي، ولمّا كان عدد الرواة من الواقفية أكثر من سائر المنتمين إلى سائر الفِرَق الشيعية، فإننا سنقصر هذا البحث والتحقيق في رؤية النجاشي بشأن الرواة المنتمين لهذه الفرقة (الواقفية).

إن السؤال الرئيس في هذا البحث يقول: ما هي حدود إدخال النجاشي لمعتقد الواقفية في تقييم الرواة، وتَبَعاً لذلك في قبول مرويّاتهم؟ وإذا كان الوقف عنصراً مؤثِّراً في جرحهم فما هو السبب في استثناء وتوثيق عددٍ من أتباع المذهب الواقفي؟[٥].

نسعى في هذه المقالة إلى دراسة كلام النجاشي حول الرواة الواقفين، وتوثيقهم أو تضعيفهم، وتقييم مقدار تأثير ضعف مذهب الراوي في حكمه الرجالي.

١ـ مفهوم المذهب والفرقة

أ ـ المعنى اللغوي

أخذ لفظ الفرقة من مادة (ف ر ق)، وهي في الأصل تعني الفصل والتفريق. قال الراغب الإصفهاني: «الفرْق: القطعة المنفصلة، ومنه: الفرقة للجماعة المتفرّدة من الناس». وقد ذهب أغلب علماء اللغة إلى تفسير (الفرقة) بمعنى الجماعة من الناس[٦].

وأما مفردة (المذهب) فهي مأخوذةٌ من مادة (ذ هـ ب)، بمعنى المضيّ والذهاب، وقد عرّفها علماء اللغة بالقول: «المذهب ما يميل إليه من الطرق، سواء كان يطلق القول فيه أو لا يطلق. والشاهد أنك تقول: هذا مذهبي في السماع والأكل والشرب»[٧].

وقال ابن دريد في كتابه (جمهرة اللغة): «ضاقت عليه مذاهبه، أي طرقه»[٨]. وقال أصحاب اللغة: «ذهب فلان مذهباً حسناً، أي: طريقة حسنة»[٩]. وقال ابن منظور الأفريقي: «المذهب: المعتقد الذي يُذهب إليه»[١٠]. وعليه فإن الوجه في تسمية المعتقدات البشرية بـ (المذاهب) هو أن الإنسان يتحرَّك نحوها.

إذن بالالتفات إلى ما ورد في كتب اللغة فإن المذهب يعني الأسلوب والطريقة الخاصّة، الأعمّ من الأسلوب الاعتقادي أو منهج الفرد في الأعمال والسلوكيات المختلفة.

ب. معنى الفرقة والمذهب اصطلاحاً

إن كلمة الفِرْقة بحَسَب المصطلح ـ على ما يبدو من استعمالها في مصادر الفِرَق والمصادر التاريخية ـ لها معنىً قريب من المعنى اللغوي، فهي تطلق على الجماعة من الناس التي تتبنّى مطلباً وعقيدة دينية مشتركة أو رؤية واحدة عن الدين. وعلى الرغم من توافقهم مع أقرانهم في عموميات الدين، إلاّ أنهم يختلفون عنهم في بعض المسائل الكلامية والعقائدية الجزئية[١١].

كما أن للمذهب بحَسَب المصطلح معنى قريباً من المعنى اللغوي، بمعنى أنه يعني الأسلوب والطريقة. فهو في المصطلح الكلامي طريقةٌ خاصّة في فهم المسائل الاعتقادية، من قبيل: مذهب الإمامية أو مذهب الأشاعرة. وفي مصطلح الفقه هو أسلوبٌ خاصّ في استنباط الأحكام العامة والفرعية من ظواهر الكتاب والسنّة، من قبيل: المذهب الجعفري أو المذهب الحنفي[١٢].

وعليه يبدو أن نقطة الاشتراك في التعريف الاصطلاحي للمذهب في مختلف العلوم هو الأسلوب والطريقة الخاصة في ذلك المجال. وإن استعمال هذه المفردة في مجال الكلام يعني الاتجاه الكلامي للفرد؛ وفي مجال الفقه يعبِّر عن أسلوب الفقيه في استنباط الأحكام الشرعية. هذا، وإن طريقة استعمال مفردة المذهب في كلام النجاشي تثبت أن مفردة المذهب عنده شديدة القرب من معناها اللغوي، الذي هو الطريقة والأسلوب والاتجاه الكلامي للرواة.

وقد استعمل النجاشي العبارات التالية في بيان عقائد الرواة: «صحيح المذهب»[١٣]، و«واقفي المذهب»[١٤]، و«غالي المذهب»[١٥]، و«فاسد المذهب»[١٦]، و«مضطرب المذهب»[١٧]، و«عامّي المذهب»[١٨].

وعلى أيّ حالٍ فإن مصطلح الفرقة والمذهب يُستعمل في هذا المقال بمعنىً واحد،

وهو الاتجاه الاعتقادي للرواة.

٢. التعرُّف على الفرقة الواقفية

إن الوقف في اللغة يعني الوقوف وعدم إبداء رأيٍ قطعيّ حول مسألةٍ ما[١٩]. وبعد استشهاد الإمام الكاظم عليه السلام انقسم الشيعة في مسألة الإمامة وخلافته إلى مجموعتين:

الأولى: هي التي أيقنت باستشهاد الإمام في سجن السندي بن شاهك، وقالت بإمامة الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام. وقد عُرفت هذه الجماعة بـ (القطعية)؛ وذلك لأنها قطعت وأيقنت باستشهاد الإمام الكاظم عليه السلام، وإمامة الإمام الرضا عليه السلام من بعده.

الثانية: هي التي أحجمت عن الاعتراف بإمامة الإمام الرضا عليه السلام، وتوقَّفت عند إمامة الإمام موسى بن جعفر عليه السلام. وقد اشتهرت هذه الجماعة ـ التي يمكن تقسيمها بسبب عقائدها المختلفة إلى عدّة أقسام ـ بـ (الواقفة)[٢٠].

وقد ذهب النوبختي إلى تقسيم الفرقة الواقفة إلى عدّة جماعاتٍ، وذلك على النحو التالي:

١ـ الجماعة الأولى ذهبت إلى الاعتقاد بأن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام حيٌّ، وأنه قد خرج من السجن متخفّياً دون أن يراه أحدٌ، وقد لجأ الخليفة [العباسي الجائر] بالسحر والحيلة إلى إظهار الأمر إلى الناس وكأنّ الإمام قد مات، في حين أنه حيٌّ لم يمُتْ، وأنه هو المهديّ القائم الموعود الذي سيملأ الأرض قسطاً وعدلاً.

٢ـ الجماعة الثانية هي التي استندت إلى رواياتٍ مرويّة عن الإمام الصادق عليه السلام، يقول فيها: «إنما سُمّي القائم [قائماً] لأنه يقوم بعدما يموت»[٢١]، فذهبت إلى الاعتقاد بأن الإمام قد مات، ولكنه سيعود إلى الحياة ثانيةً، وأنه يقيم حاليّاً في مكانٍ سرّي في العالم، وأنه هو القائم.

٣ـ الجماعة الثالثة تعتقد بأن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام قد قُتل على يد بني العبّاس، ولكنه عندما يحين موعد قيامه سوف يُبْعَث إلى الحياة، وسوف يملأ الأرض قسطاً وعدلاً.

٤ـ الجماعة الرابعة هي التي تعتقد بأن الإمام الكاظم عليه السلام لم يُقْتَل، وإنما

ارتحل من الدنيا ورفعه الله إليه، وأنه سيعيده متى شاء ذلك.

٥. المجموعة الخامسة كانت تقول: هناك من جهةٍ رواياتٌ تقوم على قائمية الإمام الكاظم‏ﷺ لا يمكن تكذيبها؛ ومن جهةٍ أخرى موتُ آبائه الذي لا ينكر يؤيِّد صحّة التقارير بشأن موته، ومن هنا فإننا نقف موقف الحيرة بين هاتين المجموعتين من الروايات، ولذلك نتوقّف على إمامته، حتّى يثبت الإمام الرضا‏ﷺ إمامته بالأدلة والبراهين المقنعة(٢٢).

ما تقدَّم من الكلام يثبت أن الوجه المشترك بين جميع أنواع الوَقْف هو أنهم يعتقدون بأن الإمام الكاظم‏ﷺ هو آخر الأئمّة المنصوبين من قِبَل الله تعالى، ولا يعترفون لأحدٍ بالإمامة بعده.

٣. النجاشي وفرقة الواقفة

إن عدد الرواة الواقفين الواردة أسماؤهم في كتاب (رجال النجاشي) واحد وثلاثون شخصاً؛ حيث قام النجاشي بتعريف ستّةٍ وعشرين شخصاً منهم بشكلٍ مستقلّ، كما أشار إلى انتماء الخمسة الآخرين إلى الواقفية بشكلٍ ضمنيّ وفي سياق ترجمة سائر الرواة.

فحيث تحدَّث النجاشي عن إبراهيم بن أبي بكر عمد في الأثناء إلى بيان حال أخيه إسماعيل، وقال بأنه واقفي أيضاً، وأنه يروي عن الإمام الكاظم‏ﷺ.

وحيث ذكر أحمد بن محمد بن عمر تعرَّض في الأثناء إلى واقفية إخوته وجدّه أيضاً.

وقد أشار النجاشي إلى توبة شخصين من الواقفة. فحيث ذكر عثمان بن عيسى نقل بشأنه روايةً عن الكشّي تحكي عن رجوعه عن الوقف. وحيث إنه يكتفي بنقل الخبر الأوّل عن الكشي، ولا يتعرَّض إلى الروايات الدالة على عدم عودته عن الوقف، يمكن لنا أن نستنتج أن النجاشي يرتضي رجوع عثمان بن عيسى عن الوقف(٢٣).

وفي معرض حديث النجاشي عن عبيد الله بن أبي زيد أحمد بن يعقوب بن نصر الأنباري ساق روايةً عن أبي غالب الزراري بشأن رجوعه عن الوقف. وبعد إمعان النظر

في تزامن عصر أبي غالب مع عصر عبيد الله بن أبي زيد، ومعرفته الوثيقة بأحواله، يكون رجوعه عن الوقف والتحاقه بالإمامية مُحْرَزاً[٢٤].

إن أسلوب تعاطي النجاشي مع الرواة الواقفين يتَّضح من خلال توثيقه لهم أو تضعيفهم، بمعنى أن توثيق الراوي الواقفي يعبِّر عن عدم مدخلية مذهب الراوي في الحكم الرجالي عليه من قِبَل النجاشي، وإلاّ كان عليه تضعيف جميع الرواة الذين ينتمون إلى المذهب الواقفي. كما أن استعمال مختلف درجات مصطلح (الثقة) يثبت أن ملاك حكم النجاشي هو صدق وضبط الراوي[٢٥].

ومن هنا فإن استثناء بعض الرواة الواقفين وتوثيقهم يشكِّل دليلاً دامغاً على أن الأصل في نقل الأحاديث هو الصدق والضبط، وأن عقيدة الراوي ومذهبه ـ ما دام لا يسوقه نحو وضع الحديث واختلاقه بما يعضد مذهبه ـ لا يشكِّل مانعاً دون وثاقته[٢٦]. ومن الملاكات الأخرى التي تحدِّد موقع مذهب الوقف بحث أحوال الرواة الواقفين الذين تمّ تضعيفهم في مجال الحديث، كيما يتَّضح ما هو مدى تأثير ضعف مذهب الرواة في تضعيفهم في مجال الحديث. ومن هنا فإننا سنعمل في ما يلي على بحث الرواة من المذهب الواقفي من الموثَّقين أو المجروحين بالتفصيل.

أ ـ التوثيق المؤكَّد

يرى أكثر العلماء في مجال الرجال أن عبارة (ثقة ثقة) تعني المزيد من التأكيد على وثاقة الراوي[٢٧]. وقد استعمل النجاشي هذه العبارة بشأن بعض الرواة من الواقفة، ليكون بذلك قد أكَّد بشكلٍ قاطع على أنه لم يكن لمذاهبهم أيّ مدخلية أو تأثير في حكمه الرجالي بشأنهم. ومن ذلك على سبيل المثال:

أ ـ قال النجاشي في التأكيد على وثاقة عبد الكريم بن عمرو، الملقَّب بـ (كرّام): «روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليهما السلام، ثم وقف على أبي الحسن عليه السلام. كان ثقةً ثقةً عَيْناً، يُلقَّب كرّاماً...»[٢٨]. وإن تأكيده على وثاقة (كرّام) يثبت عدم مدخلية وقفه في توثيقه؛ وإلاّ لكان ضعَّفه بسبب اعتناقه مذهب الوقف، لا أن يثبت له أعلى درجات الوثاقة والتعديل من خلال التعبير عنه بأنه «ثقة ثقة عين».

ب ـ إن النجاشي، بعد بيان كلام الكشّي بشأن واقفية أحمد بن الحسن بن إسماعيل بن شعيب بن ميثم التمّار، عمد إلى اعتباره مورد وثوق واعتماد تحت جميع الظروف؛ لكون معطياته الحديثية خاليةً من شائبة العيب والنقص. وممّا قاله في هذا الشأن: «أحمد بن الحسن بن إسماعيل بن شعيب بن ميثم التمّار، مولى بني أسد. قال أبو عمرو الكشّي: كان واقفاً، وذكر هذا عن حمدويه، عن الحسن بن موسى الخشّاب قال: أحمد بن الحسن واقفٌ. وقد روى عن الرضا‰. وهو على كلّ حالٍ ثقة، صحيح الحديث، معتمد عليه...»[٢٩]. إن تأكيد النجاشي على توثيقه بالقول: «هو ثقة على كلّ حال» يُثبت عدم مدخلية مذهب الراوي في وثاقته.

ج ـ إن سماعة بن مهران من الرواة الواقفين الذين أكَّد النجاشي على وثاقتهم، إذ قال في ذلك: «سماعة بن مهران بن عبد الرحمن الحضرمي، مولى عبد بن وائل بن حجر الحضرمي، يكنّى أبا ناشرة، وقيل: أبا محمد... ثقة ثقة، وله بالكوفة مسجد بحضرموت، وهو مسجد زرعة بن محمد الحضرمي... له كتابٌ يرويه عنه جماعة كثيرة...»[٣٠]. إن النجاشي لم ينسب إسماعيل بن مهران إلى الوقف، إلاّ أن الشيخ الطوسي[٣١] والشيخ الصدوق قالا بأنه من القائلين بالوقف. بَيْدَ أن الكشّي قد روى عنه روايةً تدلّ على إمامة الإمام الرضا‰[٣٢]، فاستنتج منها البعض أنه ليس واقفياً، ولكنْ هناك الكثير من الواقفين الذين نقلوا الروايات في إطار إثبات إمامة الإمام الرضا‰[٣٣].

وعليه، بالالتفات إلى حكم النجاشي وغيره من علماء الرجال الشيعة بشأن الراوي المذكور فإن وثاقته غير قابلةٍ للشكّ والترديد، وأما في مورد مذهب الراوي والاختلاف فيه فيبدو أنه حتّى في حالة إثبات واقفيته لن يتغيَّر توثيقه المؤكَّد من قِبَل النجاشي، كما هو الحال بشأن عبد الكريم بن عمرو بن صالح الخثعمي، إذ أكَّد على وثاقته على الرغم من إثبات واقفيته.

وقد ذهب بعضٌ في بيان إمكانية الجمع بين الوثاقة والوقف إلى أنه بالالتفات إلى النهي المشدَّد عن الرواة الواقفين، والتأكيد من قِبَل الأئمة^ على الابتعاد عنهم، وحتّى من قِبَل علماء الشيعة، إلى الحدّ الذي أطلقوا عليهم مصطلح «الممطورة»[٣٤]، فإن

اعتبار وثاقتهم في نقل الروايات وجواز نقل الرواية عنهم دليلٌ على صدور تلك الروايات عنهم في فترة صحّة مذهبهم، ولا سيَّما إذا نقلوا الحديث عن الإمامين الصادق والكاظمعليهما السلام[٣٥].

بَيْدَ أن وجود بعض الروايات عن الإمام الرضاعليه السلام المنقولة عن الرواة الواقفين، والصادرة بلا شَكٍّ بعد توقُّفهم، يضع علامة استفهام حول صوابية هذا القول. ثم إن عدم التفكيك والفصل بين حال الاستقامة والانحراف المذهبيّ للرواة الواقفين المذكورين في كتاب (رجال النجاشي) وغيره من آثار المتقدِّمين من علماء الرجال الشيعة، وكذلك عدم وجود مثل هذا التفكيك والفصل في إسناد روايات الكتب الأربعة التي تشتمل أسانيدها على رواةٍ من المذهب الواقفي، يضع علامة استفهامٍ على مثل هذا الكلام. إن مثل هذا التوجيه يثبت أن عدم تأثير مذهب الراوي في وثاقته عند كبار العلماء، من أمثال: المامقاني والشيخ البهائي، لم يكن واضحاً، خلافاً لما يُدَّعى من أن عدم مدخليّة مذهب الراوي في وثاقته أمرٌ مُبَرْهَن.

كما أن وجود رواياتٍ منقولة عن الواقفين عن الإمام الرضاعليه السلام، والتي تلقّاها علماء الشيعة بالقبول، يثبت عدم مدخلية الضعف المذهبي في التوثيق والحكم بشأن اعتبار أو عدم اعتبار رواياتهم.

ومن ذلك، على سبيل المثال: إن الشيخ الصدوق ينقل في كتابه (عيون أخبار الرضاعليه السلام) روايةً عن الإمام الرضاعليه السلام يرويها أحمد بن الحسن بن إسماعيل بن شعيب بن ميثم التمّار، الذي هو واقفيٌّ بشهادة النجاشي[٣٦]، ولكنه مورد اعتماد، وله أحاديث صحاح[٣٧]. وإن ابن الوليد ـ الذي هو من علماء الرجال الشيعة البارزين ـ لم يكن يحمل نظرةً سلبية تجاهه، وإنما توجَّه بنقده السنديّ إلى شخصٍ آخر في سلسلة السند، متَّهماً إيّاه بالغلوّ[٣٨].

إن الحسين بن مهران أحدُ الرواة من أتباع المذهب الواقفي، وقد روى عن الإمام الرضاعليه السلام[٣٩]، وروايته عن الإمام عليّ بن موسىعليه السلام بشأن حكم كفّارة الظهار[٤٠] لم تواجه اعتراضاً سنديّاً، وإنما صحَّحها بعض العلماء، مثل: محمد باقر المجلسي وعليّ أكبر الغفّاري[٤١]. كما استند إليها الفقهاء في بيان حكم كفّارة الظهار أيضاً[٤٢].

ب. التوثيق المطلق

لقد قام النجاشي بتوثيق سبعةٍ من الرواة الواقفين بشكلٍ مطلق، الأمر الذي يثبت أن لا مدخلية لضعف الرواة المذهبيّ عنده في جرحهم أو تعديلهم، وإلاّ كان عليه تضعيف الرواة الواقفين؛ بسبب قولهم بالوقف.

١. قال النجاشي في معرض حديثه عن إبراهيم بن صالح الأنماطي الأسدي: «ثقة. روى عن أبي الحسن، ووقف. له كتابٌ يرويه عدّة...»[٤٣].

٢. «أبو الفضل إدريس بن الفضل بن سليمان الخولاني الكوفي، واقف، ثقة، له كتاب الأدب»[٤٤].

٣. «زرعة بن محمد أبو محمد الحضرمي. روى عن أبي عبد الله [الإمام الصادق] وأبي الحسن [الإمام الكاظم]. وكان صاحب سماعة، وأكثر عنه، ووقف. له كتابٌ يرويه عنه جماعة»[٤٥].

٤. قال النجاشي في معرض حديثه عن وهيب بن حفص: «مولى بني أسد. روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن، ووقف. وكان ثقةً. وصنَّف كتباً: كتاب تفسير القرآن، وكتاب في الشرائع مبوَّب، ...»[٤٦].

٥. حميد بن زياد بن حماد من الشخصيات البارزة، وكان واقفاً، وثقة يعتمد عليه. وقال عنه النجاشي: «حميد بن زياد بن حمّاد هوار الدهقان، أبو القاسم، كوفي. سكن سورا، وانتقل إلى نينوى قرية على العلقمي إلى جنب الحائر على صاحبه السلام. كان ثقة، واقفاً، وجهاً فيهم. سمع الكتب، وصنَّف كتاب الجامع في أنواع الشرائع، كتاب الخمس، كتاب الدعاء، كتاب الرجال، كتاب مَنْ روى عن الصادق، كتاب الفرائض، كتاب الدلائل، كتاب ذمّ مَنْ خالف الحقّ وأهله، كتاب فضل العلم والعلماء، كتاب الثلاث والأربع، كتاب النوادر وهو كتابٌ كبير»[٤٧].

٦. إبراهيم بن أبي بكر محمد بن الربيع، وهو من رواة الإمام موسى الكاظم، وقد وقف عليه، وكان ثقةً. قال عنه النجاشي: «ثقة هو وأخوه إسماعيل بن أبي السمال. رويا عن أبي الحسن موسى، وكانا من الواقفة. وذكر الكشي عنهما في

كتاب الرجال حديثاً. شكّاً ووقفا عن القول بالوقف، وله كتاب نوادر...»[٤٨].

٧ـ قال النجاشي بشأن عبد الله بن جبلة بن حيان: «يكنّى أبا جعفر. ثقة في الحديث، واقف. روى عن موسى بن جعفر‰. وله كتاب نوادر»[٤٩].

ج ـ التوثيق المقيَّد

حيث كان علم الرجال والجرح والتعديل مجالاً تخصُّصيّاً بالكامل فإننا نشهد أن النجاشي يعمل في بعض الموارد على توثيق الرواة من ناحيةٍ روائية خاصّة. ومن هنا فإن عبارة «ثقة في الحديث» تعني الوثاقة في الحديث واستقامة النصّ المرويّ؛ وأما عبارة «ثقة في الرواية» فهي ناظرةٌ إلى وثاقة الراوي في رواية ونقل الحديث. وبعبارةٍ أخرى: إن التعبير الأوّل ناظرٌ إلى حسن ضبط الراوي، والتعبير الثاني ناظرٌ إلى صفة عدالة الراوي في نقل الحديث[٥٠].

إن الفصل بين وثاقة الراوي في نقل الحديث (ثقة في الرواية) وبين استقامة نصّه (ثقة في الحديث) يثبت أن مسار سماع ونقل الحديث وعرضه مسار تخصُّصي ـ علمي، لا ربط لضعف مذهب الراوي فيه، ولا يضرّ به.

١ـ قال النجاشي في بيان حال أحمد بن أبي بشر السرّاج: إن النصّ الذي يرويه متقن. وكان واقفاً، روى عن الإمام الكاظم. وممّا قاله فيه: «يكنّى أبا جعفر. ثقة في الحديث، واقف. روى عن موسى بن جعفر‰. وله كتاب نوادر...»[٥١].

٢ـ أحمد بن محمد بن عليّ بن عمر بن رباح القلاّء، واقفٌ، ثقة في الحديث (النصّ المرويّ). وقال النجاشي في معرض الحديث عنه: «أحمد بن محمد بن عليّ بن عمر بن رباح القلاّء السوّاق... وهم ثلاثة إخوة: أبو الحسن هذا وهو الأكبر، وأبو الحسين محمد وهو الأوسط ولم يكن من العلم في شيء، وأبو القاسم عليّ وهو الأصغر وهو أكثرهم حديثاً. وجدُّهم عمر بن رباح القلاّء، روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن‰، ووقف. وكلّ ولده واقفة... وكان أبو الحسن أحمد بن محمد ثقةً في الحديث. وصنَّف كتباً...»[٥٢].

٣ـ وفي معرض الحديث عن جعفر بن محمد بن سماعة عدّه النجاشي واقفاً،

وأن النصّ الذي يرويه يدعو إلى الاطمئنان. وممّا قاله فيه: «كان جعفر أكبر من أخوَيْه. ثقة في حديثه، واقف. له كتاب النوادر كبيرٌ...»[٥٣].

٤ـ عليّ بن الحسن بن محمد الطائي من الشيوخ والوجوه البارزة في مذهب الوقف، وكان فقيهاً، ثقة في الحديث يمكن الاعتماد عليه. وممّا قاله النجاشي فيه: «يكنّى أبا الحسن. وكان فقيهاً، ثقة في حديثه. وكان من وجوه الواقفة وشيوخهم. وهو أستاذ الحسن بن محمد بن سماعة الصيرفي الحضرمي، ومنه تعلَّم، وكان يشركه في كثيرٍ من الرجال، ولا يروي الحسن عن عليٍّ شيئاً. بلى منه تعلَّم المذهب. له كتبٌ، منها: [كتاب] التوحيد، الإمامة، الوفاة، الصلاة، المتعة، الفرائض، الفطرة، الغيبة، المعرفة، النكاح، الطلاق، الأوقات، القبلة، المناقب، الحجج في الطلاق، الحجّ، الولاية، الدعاء، الحيض والنفاس، الإمامة...»[٥٤].

٥ـ حسين بن أبي سعيد هاشم بن حيّان المكاري، من وجوه الواقفة. وقد تم تعريف نصّ الرواية المنقولة من قِبَله بأنها قابلةٌ للاعتماد بعبارة: «ثقة في الحديث». وممّا قاله النجاشي فيه: «كان [هو] وأبوه وجهين في الواقفة. وكان الحسين ثقةً في حديثه، ذكره أبو عمرو الكشي في جملة الواقفة، وذكر فيه ذموماً، وليس هذا موضع ذكر ذلك. له كتاب نوادر كبير...»[٥٥].

وكما نرى فإن النجاشي يحجم عن بيان الذمّ الوارد بشأنه. وقد ذكر الكشّي في روايةٍ حادثة جرأته على الإمام الرضا‰ كما يلي: «دخل على الرضا‰ فقال له: فتحت بابك وقعدت للناس تفتيهم ولم يكن أبوك يفعل هذا! قال: فقال: ليس عليّ من هارون بأس، وقال له: أطفأ الله نور قلبك وأدخل الفقر بيتك، ويلك أما علمت أن الله...»[٥٦].

وعلى أيّ حال فإن النجاشي، حيث يرى أن اللعن والطرد من قِبَل الإمام بحقّ ابن حيّان المكاري إنما هو صادرٌ بداعي فساد عقيدته؛ إذ يقول بالوقف وعدم إمامة الإمام الرضا‰، دون ضعفه في الحديث والرواية، فإنه يتجاوز هذه النقطة، بل إنه يمتنع من ذكر الذمّ الوارد بشأنه؛ كي لا يشوِّش ذهن قارئ كتابه من هذه الناحية.

وفي روايةٍ أخرى يذكر الكشّي السؤال الفقهي الذي طرحه حسين بن أبي

سعيد المكاري على الإمام الرضاﷺ؛ بداعي اختباره ـ على ما يبدو ـ، وقول الإمام له ضمن الإجابة عن سؤاله: «ما أخالك تسمع منّي». وقد اعتبر الكشّي ذلك مؤشّراً سلبياً يثبت يأس الإمام من إقراره بإمامته الحقّة[٥٧].

ثم استطرد الكشّي بعد ذلك في بيان نزول الفقر والبلاء بساحة حسين بن أبي سعيد المكاري ـ بسبب دعاء الإمام الرضا عليه ـ بالقول: «فخرج من عنده فنزل به من الفقر والبلاء ما الله به عليمٌ».

إن هذه الرواية تعبِّر صراحةً عن عناد حسين بن سعيد المكاري في وقفه، ومع ذلك لا يُرى بأسٌ في وثاقته في نقل الحديث وروايته[٥٨].

٦ـ وفي بيان حال عليّ بن محمد بن عليّ بن عمر بن رباح بن قيس بن سالم قال النجاشي: «كان ثقةً في الحديث، واقفاً في المذهب، صحيح الرواية، ثَبْتاً، معتمداً على روايته...»[٥٩].

٧ـ وأما محمد بن عبد الله بن غالب، أبو عبد الله الأنصاري، فقد اعتبر ثقة ومورد اعتماد في مجال نقل الحديث فقط. فقد قال النجاشي في ذلك ما نصُّه: «ثقة في الرواية. على مذهب الواقفة. له كتاب النوادر...»[٦٠].

د ـ توثيق الواقفي رغم عناده

إن استعمال مختلف درجات ألفاظ التعديل بشأن الرواة الواقفين يعبِّر من جهةٍ عن دقّة النظر الرجالية للنجاشي؛ كما يعبِّر من جهةٍ أخرى عن عدم مدخلية مذاهبهم في تعديلهم؛ إذ في غير ذلك كان عليه تضعيفهم جميعاً وعدم توثيقهم؛ بسبب فساد مذاهبهم. وعليه فإن التأكيد على وثاقة بعض الرواة الواقفين، أو بيان وثاقة بعضهم الآخر دون تأكيدٍ، يثبت أن هذا الرجالي الخبير [النجاشي] كان ينظر إلى مستويين رفيعين من بين سائر مستويات الأوصاف المستعملة في حقّ الرجال والرواة فقط، وهما: «الصدق»؛ و«الضبط». ولكل واحدٍ منهما درجات ومراتب متفاوتة أيضاً.

والدليل على ذلك ـ مثلاً ـ أن النجاشي يرى وثاقة حسن بن محمد بن سماعة، الذي هو من شيوخ الواقفة، وأكثرهم تطرُّفاً في هذا الشأن، حيث قال في ذلك: «من

شيوخ الواقفة. كثير الحديث، فقيه، ثقة. وكان يعاند في الوقف ويتعصَّب...»[٦١].

وهذا الأمر يثبت أن الراوي ما دام ثَبْتاً وضابطاً في نقل الحديث، ولا يعمل على توظيف الروايات أو يختلقها لصالح دعم مذهبه، فإن ذلك لن يضرّ بوثاقته، حتّى إذا عاند في التمسُّك بمذهبه الباطل.

هـ. جرح وتضعيف الرواة من أتباع المذهب الواقفي

يدور البحث حول كيفية تضعيف الرواة الواقفين في رجال النجاشي؛ بغية الكشف عن حجم تأثير ضعف وفساد المذهب في تضعيف هؤلاء الرواة.

١ـ قال النجاشي بشأن زكريّا بن محمد: «زكريّا بن محمد، أبو عبد الله المؤمن. روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن موسى عليه السلام، ولقي الرضا عليه السلام في المسجد الحرام، وحكي عنه ما يدلّ على أنه كان واقفاً[٦٢]. وكان مختلط الأمر في حديثه [بمعنى أنه كان يخلط بين المسائل الصحيحة والخاطئة][٦٣]. له كتابٌ منتحل الحديث»[٦٤].

وعليه فإن النجاشي يعتبر كتابه نوعاً من السرقة العلمية[٦٥]. وبعبارةٍ أخرى: إن كتابه يشتمل على رواياتٍ نسب روايتها إلى نفسه، في حين أن الأمر لم يكن كذلك، حيث كان الآخرون هم الذين رووها. ومن هنا يمكن القول: إن نقطة الضعف الرئيسة في هذا الراوي تكمن في سرقته العلمية، وعدم أمانته في نقل الحديث.

٢ـ عليّ بن عمر الأعرج هو الآخر من الرواة الواقفين، حيث لا يتمتَّع النصّ المرويّ من قِبَله بالاستقامة، فهو لذلك ضعيفٌ. وقد قال النجاشي عنه: «عليّ بن عمر الأعرج، أبو الحسن الكوفي. وكان صحب زكريّا المؤمن. وكان واقفاً، ضعيفاً في الحديث...»[٦٦].

وكما تقدّم فإن النجاشي قد اعتبر شخصين من الواقفة من الناحية العلمية فاقدين للخصائص اللازمة لنقل الحديث، وقد ضعَّفهما لذلك. وبعبارةٍ أخرى: إنه يعتبرهما مفتقرين لصفة الضبط.

إن النجاشي لم يُبْدِ رأيه الرجالي بشأن ستّةٍ من الرواة الواقفين[٦٧]. وهناك في ما يتعلَّق بأربعةٍ من هؤلاء الرواة معلومات في المصادر الرجالية الأخرى بشأن ضعفهم أو ذمّهم[٦٨]. وأما بقية الموارد فلم يَرِدْ فيهم شيءٌ في سائر الكتب الرجالية الأخرى، أو أن النجاشي قد انفرد في نسبتهم إلى الوقف[٦٩]. والنقطة الجديرة بالملاحظة بشأن هؤلاء الرواة هو أن نصفهم من قادة الوَقْف. وإن عدم جرحهم من قِبَل النجاشي ـ رغم وجود العديد من الروايات الواردة في ذمِّهم ـ يمكن أن يكون سببه راجعاً إلى أنه لا يعتبر هذا النوع من الروايات ناظراً إلى ضعفهم من الناحية الرجالية.

الاستنتاج

يبدو أن النجاشي لا يرى مدخليةً للعدول عن المذهب الحقّ في تقييم الرواة الواقفين؛ وذلك لأنه يرى أن الوثاقة والضبط هي التي تلعب دَوْراً محورياً في مجال الحديث؛ لغرض التحقُّق من صدوره عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام.

إن النجاشي قد وثّق ما يقرب من ٦٩٪ (١٨ راوياً) من الرواة الواقفين بشكلٍ مطلق أو مقيّد بالحديث والرواية، وقال بأنهم معتمدين أو ثقات، أي إن إحراز صدق وضبط الراوي هو الملاك الرئيس في إصدار الأحكام الرجالية، وليس المذهب الذي ينتمي إليه ذلك الراوي[٧٠].

ولم يتمّ تضعيف سوى ٧٪ (راويين فقط) من بين الواقفين. وبالالتفات إلى عبارات النجاشي في هذا الشأن يتَّضح أن تضعيفهم يعود إلى الضعف في مجال المعطيات الروائية، أي النصّ الذي قاموا بروايته. وبعبارةٍ أخرى: إن السبب في تضعيفهم لم يكن يعود إلى ضعف عقيدتهم أو فساد مذهبهم، وإنما المنظور في ذلك هو ضعفهم في المجال التخصُّصي للحديث.

إن عدم فصل النجاشي بين حالة ما قبل الانحراف المذهبي للرواة الواقفين وحالة ما بعد الانحراف ـ الأعمّ ممّا لو كان الراوي ثقة أو غير ثقة ـ يعني أن عدم الاستقرار والتذبذب في اختيارالمذهب لا يغيِّر في شروط جرح أو تعديل الرواة، التي تعتبر هي الملاك في ذلك، أي وجود أو عدم وجود العدالة (الصدق) والضبط.

الهوامش

(١) انظر: حسين بن عبد الصمد العاملي، وصول الأخيار إلى أصول الأخبار: ٩٢، تحقيق: عبد اللطيف الكوهكمري، مجمع الذخائر الإسلامية، ط١، ١٤٠١هـ؛ الشهيد الثاني، الرعاية في علم الدراية: ٧٧، تحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، مكتبة السيد المرعشي النجفي، ط٢، قم، ١٤٠٨هـ؛ محمد حسين البهائي العاملي، مشرق الشمسين: ٢٦٩، مكتبة بصيرتي، قم المقدسة.

(٢) انظر: المصادر نفسها.

(٣) انظر: المصادر نفسها.

(٤) انظر: أمين حسين بوري، أنديشه شناسي محدّثان حلّة: ٢٢٦ ـ ٢٣٠، دار الحديث، قم، ١٣٩٠هـ.ش (مصدر فارسي).

(٥) من الجدير ذكره بشأن الجذور التاريخية لهذا البحث أن مقالاً نشر في العدد الثاني من مجلة (مقالات وبررسي ها)، بقلم: السيدة مريم قبادي، تحت عنوان: (جايگاه مذهب راويان)، حيث بحثت فيه اشتراط مذهب الراوي وآراء الفقهاء في التعامل مع أحاديث الرواة من غير الإماميين، واكتفت بتقديم إحصائيةٍ سريعة بشأن الرواة غير الإماميين في رجال النجاشي، وحجم تضعيفهم، لتخلص في نهاية المطاف إلى نتيجة مفادها أن ١٪ فقط من مجموع الرواة في رجال النجاشي قد تم تضعيفهم بسبب انتمائهم المذهبي. وإن الوجه في اختلاف مقالتنا هذه عن تلك المقالة يكمن في أن تلك المقالة قد ركزت على دراسة موقع المذهب في قبول أو رفض أحاديث الرواة غير الإماميين، في حين أن مقالتنا تركز على مذهبٍ واحد بعينه، وتتناوله بشكلٍ تفصيلي من خلال الاستقراء التام الشامل لجميع الرواة الواقفين، وحجم تأثير المذهب الواقفي في جرح أو تعديل الرواة. ومن هنا لا يوجد مساواة أو تماهٍ بين المقالتين.

(٦) انظر: الفراهيدي، العين ٥: ٤٧، نشر هجرت، ط٢، قم، ١٤٠٩هـ؛ الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ٦٣٢، دار القلم، بيروت، ١٤١٢هـ؛ ابن منظور الأفريقي، لسان العرب ١٠: ٢٤٤، تحقيق: جمال الدين الميردامادي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ؛ الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ٢: ٤٧١، مؤسسة دار الهجرة، ط٢، قم، ١٤١٤هـ؛ الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس ٣: ٣٩٦، تحقيق: علي هلالي وعلي سيري، ط٣، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ.

(٧) انظر: العسكري، الفروق اللغوية: ٢١٧، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٠هـ.

(٨) انظر: ابن دريد، جمهرة اللغة ١: ٣٠٧، دار العلم للملايين، بيروت.

(٩) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٢، ٣٦٢، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، قم، ١٤٠٤هـ؛ ابن منظور الأفريقي، لسان العرب ١: ٣٩٤؛ الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس ١: ٥٠٦.

(١٠) انظر: ابن منظور الأفريقي، لسان العرب ١: ٣٩٤، ١٤١٤هـ.

(١١) انظر: حسين صابري، تاريخ فِرَق إسلامي ١: ١٦ ـ ١٨، نشر سمت، طهران، ١٣٨٨هـ (مصدر فارسي).

(١٢) انظر: مصطفى حسيني دشتي، معاريف ومعارف ٢: ٢٥٢، مؤسسة فرهنگي آراية، ط٣، طهران، ١٣٧٩هـ (مصدر فارسي).

(١٣) انظر: رجال النجاشي: ١٢١، ١٢٤، ١٤٨، ٢٦٠، ٣٤٩، ٣٧٤، تحقيق: السيد موسى شبيري الزنجاني، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٥، ١٤١٦هـ.

(١٤) انظر: المصدر السابق: ٧٨، ٢٥٩.

(١٥) انظر: المصدر السابق: ٤٢٨.

(١٦) انظر: المصدر السابق: ٦٧، ٨٠، ١٢٢، ٢٦٧، ٢٦٨، ٣٣٧.

(١٧) انظر: المصدر السابق: ٦٨، ٤١٨.

(١٨) انظر: المصدر السابق: ٣٥٠.

(١٩) انظر: الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ٨٨١.

(٢٠) انظر: النوبختي، فِرَق الشيعة: ٨٠ ـ ٨٢، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٤هـ؛ المامقاني، مقباس الهداية في علم الدراية ٢: ٣٢٨، تحقيق: محمد رضا المامقاني، مؤسسة آل البيت، ط١، قم، ١٤١١هـ؛ الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٩٧ ـ ١٩٨، تحقيق: علي فاعور، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٧هـ؛ الأشعري، المقالات والفِرَق: ٨٩ ـ ٩٠، تحقيق: محمد جواد مشكور، مركز انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٦٠هـ.ش.

(٢١) انظر: المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار ٥١: ٣٠، تحقيق: مجموعة من المحقّقين، دار إحياء التراث العربي، ط٢، بيروت، ١٤٠٣هـ؛ الطوسي، الغيبة: ٤٤٤، تحقيق: عباد الله الطهراني، دار المعارف الإسلامية، ط١، قم المقدسة، ١٤١١هـ.

(٢٢) انظر: النوبختي، فِرَق الشيعة: ٨٠ ـ ٨٢.

(٢٣) انظر: رجال النجاشي: ٣٠٠.

(٢٤) انظر: المصدر السابق: ٢٣٢.

(٢٥) إن الثقة صفة مشبهة تدلّ على الدوام والثبوت، ومقتضاها الاطمئنان من عدم الكذب والنسيان؛ إذ لا يحصل الاطمئنان والوثوق بالشخص المعروف بالكذب أو النسيان. (انظر: المامقاني، مقباس الهداية في علم الدراية ٢: ١٤٦).

(٢٦) انظر: نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث: ٨٣، دار الفكر، بيروت، ١٤١٨هـ؛ ابن صلاح، عثمان بن عبد الرحمن، علوم الحديث: ٣٠، تحقيق: نور الدين عتر، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.

(٢٧) انظر: الشهيد الثاني، الرعاية في علم الدراية: ٢٠٤؛ العاملي، وصول الأخيار إلى أصول الأخبار: ١٩٢؛ المامقاني، مقباس الهداية في علم الدراية ٢: ١٦٠.

(٢٨) انظر: رجال النجاشي: ١٤٥.

(٢٩) انظر: المصدر السابق: ٧٤.

(٣٠) انظر: المصدر السابق: ١٩٣.

(٣١) انظر: الطوسي، الفهرست: ٣٣٧، ١٣٧٣هـ.ش؛ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ١٢١، ١٣٨،

تحقيق: عليّ أكبر غفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط٢، ١٤١٣هـ.

(٣٢) حدثني علي بن محمد بن قتيبة قال: حدَّثني الفضل قال: حدَّثنا محمد بن الحسن الواسطي ومحمد بن يونس قالا: حدَّثنا الحسن بن قياما الصيرفي قال: سألت أبا الحسن الرضا، فقلت: جعلت فداك، ما فعل أبوك؟ قال: مضى كما مضى آباؤه، قلت: فكيف أصنع بحديثٍ حدَّثني به زرعة بن محمد الحضرمي، عن سماعة بن مهران، أن أبا عبد الله قال: إن ابني هذا فيه شبه من خمسة أنبياء، يحسد كما حسد يوسف، ويغيب كما غاب يونس، وذكر ثلاثة أخر، قال: كذب زرعة، ليس هكذا حديث سماعة، إنما قال: صاحب هذا الأمر ـ يعني القائم ـ فيه شبه من خمسة أنبياء، ولم يقل ابني. (انظر: الكشّي، اختيار معرفة الرجال: ٤٧٧، تحقيق: حسن مصطفوي، جامعة فردوسي، مشهد، ١٤٠٩هـ).

(٣٣) انظر: الشوشتري، قاموس الرجال ٥: ٣٠٥، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط١، قم، ١٤١٩هـ.

(٣٤) إن هذه التسمية مقتبسة من التركيب الإضافي (الكلاب الممطورة)، الذي أطلقه عليهم عليّ بن إسماعيل (وهو من المتكلِّمين الشيعة)، ليشتهروا بهذا المصطلح لاحقاً. وعبارة الكلاب الممطورة تطلق على الكلاب التي يبلِّلها ماء المطر حتّى تكون رائحتها أنتن من الجِيَف. وقد أطلق عليّ بن إسماعيل هذه التسمية عليهم أثناء مناظرةٍ له مع بعض الواقفة عندما رأى عنادهم ورفضهم للحق. (انظر: النوبختي، فِرَق الشيعة: ٨١).

(٣٥) انظر: المامقاني، مقباس الهداية في علم الدراية ١: ٤٩٢؛ البهائي العاملي، مشرق الشمسين: ٢٧٤.

(٣٦) أحمد بن الحسن بن إسماعيل بن شعيب بن ميثم التمّار... وهو على كلّ حال ثقة، صحيح الحديث، معتمد عليه... (انظر: رجال النجاشي: ٧٤).

(٣٧) حدَّثنا أبي ومحمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد ـ رضي الله عنه ـ قالا: حدَّثنا سعد بن عبد الله قال: حدَّثني محمد بن عبد الله المسمعي قال: حدَّثني أحمد بن الحسن الميثمي أنه سأل الرضا يوماً، وقد اجتمع عنده قومٌ من أصحابه، وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله في الشيء الواحد، فقال:.... الحديث. (انظر: الصدوق، عيون أخبار الرضا ٢: ٢٠، تحقيق: مهدي لاجوردي، نشر جهان، ط١، طهران، ١٣٧٨هـ.ش).

(٣٨) قال مصنِّف هذا الكتاب ـ رضي الله عنه ـ: كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد ـ رضي الله عنه ـ سيِّئ الرأي في محمد بن عبد الله المسمعي راوي الحديث... (انظر: الصدوق، عيون أخبار الرضا ٢: ٢٠).

(٣٩) الحسين بن مهران بن محمد بن أبي نصر السكوني: روى عن أبي الحسن موسى والرضا. وكان واقفاً. وله مسائل، أخبرنا أبو الحسين محمد بن عثمان قال: حدَّثنا أبو القاسم جعفر بن محمد قال: حدَّثنا عبيد الله بن أحمد بن نهيك قال: حدَّثنا الحسين بن مهران. (انظر: رجال النجاشي: ٥٦).

(٤٠) أبو عليّ الأشعري، عن محمد بن عبد الجبّار، عن صفوان قال: سأل الحسين بن مهران أبا الحسن الرضا عن رجلٍ ظاهر من أربع نسوة، فقال: يكفِّر لكلّ واحدةٍ منهنّ كفّارة. وسأله عن

رجلٍ ظاهر من امرأته وجاريته ما عليه؟ قال: عليه لكلّ واحدةٍ منهما كفّارة عتق رقبةٍ أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستّين مسكيناً. (انظر: الكليني، الكافي ١١: ٧٢٩، تحقيق: دار الحديث، دار الحديث، ط١، قم، ١٤٢٩هـ).

(٤١) انظر: المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ٢١: ٢٦٢، تحقيق: هاشم رسولي محلاتي، دار الكتب الإسلامية، ط٢، طهران، ١٤٠٤هـ؛ الصدوق، مَن لا يحضره الفقيه ٣: ٥٣٤ (الهامش).

(٤٢) انظر: حسين آل عصفر البحراني، عيون الحقائق الناظرة في تتمّة الحدائق الناضرة ١: ١٥، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط١، قم، ١٤١٠هـ؛ محمد صادق الحسيني الروحاني، فقه الصادق عليه السلام ٢٣: ١٧٢ (الشرح)، مؤسّسة دار الكتب، ط٢، قم، ١٤١٢هـ؛ النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٣٣: ١٣٣، تحقيق: عباس القوجاني، دار الكتب الإسلامية، ط٢، طهران، ١٣٦٥هـ.ش.

(٤٣) انظر: رجال النجاشي: ٢٤.

(٤٤) انظر: المصدر السابق: ١٠٣.

(٤٥) انظر: المصدر السابق: ١٧٦.

(٤٦) انظر: المصدر السابق: ٤٣١.

(٤٧) انظر: المصدر السابق: ١٣٢.

(٤٨) انظر: المصدر السابق: ٢١.

(٤٩) وكان عبد الله واقفاً، وكان فقيهاً ثقةً مشهوراً. له كتبٌ، منها: كتاب الرجال، وكتاب الصفة في الغيبة على مذاهب الواقفة وغيره. (انظر: المصدر السابق: ٢١٦).

(٥٠) انظر: مهدي جلالي، روش ابن غضائري در نقد رجال (منهج ابن الغضائري في نقد الرجال): ٦١، مطالعات إسلامي، العددان ٦٥ ـ ٦٦، مشهد المقدسة، ١٣٨٣هـ.ش (مصدر فارسي).

(٥١) انظر: رجال النجاشي: ٧٥.

(٥٢) انظر: المصدر السابق: ٩٢.

(٥٣) انظر: المصدر السابق: ١١٩.

(٥٤) انظر: المصدر السابق: ٢٥٤.

(٥٥) انظر: المصدر السابق: ٣٨.

(٥٦) انظر: الكشّي، اختيار معرفة الرجال: ٤٦٥.

(٥٧) انظر: المصدر السابق: ٤٦٦.

(٥٨) انظر: أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ٥: ١٨٠، مركز نشر آثار شيعة، قم، ١٤١٠هـ.

(٥٩) انظر: رجال النجاشي: ٢٥٩.

(٦٠) انظر: المصدر السابق: ٣٤٠.

(٦١) انظر: المصدر السابق: ٤٠.

(٦٢) إن صحبته لعليّ بن عمر الواقفي، ورواية جماعة من الواقفة، من أمثال: ابن أبي السمّال وابن أبي حمزة وابن سماعة وحميد، عن زكريا المؤمن، يؤيّد ما ذهب إليه النجاشي في القول بأنه من

الواقفة. (انظر: الشوشتري، قاموس الرجال ٤: ٤٧٦).

(٦٣) إن مصطلح المخلط يمكن أن يكون ناظراً إلى عقيدة الشخص، أي إنه يلفّق بين العقائد الصحيحة والباطلة؛ كما يمكن له أن يكون ناظراً إلى الكتاب الذي ألّفه مثل هذا الشخص، أي إنه يخلط فيه بين الروايات المنكرة وغيرها، أو بين الأسانيد الصحيحة وغير الصحيحة، أو المسائل الصحيحة والخاطئة. (انظر: أبو الهدى الكلباسي، سماء المقال في علم الرجال ٢: ٢٨٥ ـ ٢٨٩، تحقيق: حسين القزويني، مؤسّسة ولي العصر للدراسات الإسلامية، قم، ١٤١٩هـ؛ السيد حسين مدرسي الطباطبائي، مكتب در فرايند تكامل: ٦٤، ترجمه إلى الفارسية: هاشم إيزد پناه، نشر كوير، ط٧، طهران، ١٣٨٨هـ.ش).

(٦٤) انظر: رجال النجاشي: ١٧٢.

(٦٥) الانتحال في اللغة نسبة الشخص لشيءٍ إلى نفسه، تقول: «انتحل فلان شعر فلان»، وذلك عندما يدعي أنه صاحب الشعر، وهو ليس كذلك. (انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٥: ٤٠٣؛ الفراهيدي، العين ٣: ٢٣٠؛ الصاحب بن عباد، المحيط في اللغة ٣: ١٠٣، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، عالم الكتب، ط١، بيروت، ١٤١٤هـ؛ ابن منظور الأفريقي، لسان العرب ١١: ٦٥٠).

(٦٦) انظر: رجال النجاشي: ٢٥٦.

(٦٧) وهؤلاء الرواة الستّة هم كلٌّ من: إسماعيل بن عمر بن أبان (رجال النجاشي: ٢٨)، وزياد بن مروان (رجال النجاشي: ١٧١)، وعلي بن أبي حمزة (رجال النجاشي: ٢٤٩)، والحسن بن علي بن أبي حمزة (رجال النجاشي: ٣٦)، والحسين بن مهران (رجال النجاشي: ٥٦)، ومحمد بن عبيد بن صاعد (رجال النجاشي: ٣٤٣).

(٦٨) وهؤلاء الأربعة هم كلٌّ من:

١ـ علي بن أبي حمزة: أصل الوقف، وأشدّ الخلق عداوةً للولي من بعد أبي إبراهيم. (انظر: ابن الغضائري، الرجال: ٨٣، تحقيق: محمد رضا الحسيني الجلالي، دار الحديث، قم، ١٣٦٤هـ.ش). وقد أورد الكشي رواياتٍ في ذمه. (انظر: الكشّي، اختيار معرفة الرجال: ٤٠٣ ـ ٤٠٦).

٢ـ الحسن بن علي بن أبي حمزة: واقفٌ بن واقف، ضعيفٌ في نفسه، وأبوه أوثق منه. (انظر: ابن الغضائري، الرجال: ٥١). وقد ذكر الكشّي روايات في ذمه. (الكشّي، اختيار معرفة الرجال: ٥٥٢)، وقال بأنه كذاب. (انظر: المصدر السابق: ٤٤٣).

٣ـ الحسين بن مهران: واقفٌ ضعيف. (انظر: ابن الغضائري، الرجال: ٨٣).

٤ـ زياد بن مروان: ذكر الكشّي روايات في ذمه. (انظر: الكشّي، اختيار معرفة الرجال: ٤٦٦ ـ ٤٦٧)، وذكر الطوسي رواية في طعن زياد بن مروان. (انظر: الطوسي، الغَيبة: ٦٨، ١٤١١هـ).

(٦٩) وهما: محمد بن عبيد بن صاعد، وإسماعيل بن عمر بن أبان.

(٧٠) إن دراسة مفردة (الثقة) من قِبَل المتقدّمين تحكي عن أن النجاشي من خلال استعمالة لكلمة (الثقة) لم يكن بصدد بيان انتساب الراوي إلى المذهب الإمامي؛ إذ هناك الكثير من الأمثلة على نقض هذا المدَّعى، حيث يكون الراوي عامّياً أو فطحياً أو ما إلى ذلك، وقد قام النجاشي بتوثيقه دون الإشارة إلى مذهبه. أو إنه في الكثير من الموارد الأخرى يضيف إلى كلمة الثقة مفردات أخرى تدل

على إمامية الراوي، في حين لو كان لفظ الثقة ملازماً للإمامية لم تكن هناك حاجةٌ إلى إضافة كلماتٍ أخرى لتدل على كون الراوي إمامياً. (انظر: الكلباسي، سماء المقال في علم الرجال ٢: ١٩٠ ـ ١٩٥).

قسيمة الاشتراك

مجلّة نصوص معاصرة

☐ أفراد	☐ مؤسسات

اسم المشترك:..

العنوان الكامل: ....

....

الهاتف: .... فاكس: ....

مدة الاشتراك: ....ابتداءً من:.................................

المبلغ: .... عدد النسخ:...................................

نقداً إلى: .... شيك مصرفي: ....

التاريخ: .... التوقيع: ....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

➢ لبنان ٥٠٠٠ ليرة ➢سوريا ١٥٠ ليرة ➢الأردن ٢,٥ دينار ➢الكويت ٣ دنانير ➢العراقٍ ٣٠٠٠ دينار ➢الإمارات العربية ٣٠ درهماً ➢البحرين ٣ دنانير ➢قطر ٣٠ ريالا ➢السعودية ٣٠ ريالا ➢عمان ٣ ريالات ➢اليمن ٤٠٠ ريال ➢مصر ٧ جنيهات ➢السودان ٢٠٠ دينار ➢الصومال ١٥٠ شلناً ➢ليبيا ٥ دنانير ➢الجزائر ٣٠ ديناراً ➢تونس ٣ دنانير ➢المغرب ٣٠ درهماً ➢موريتانيا ٥٠٠ أوقية ➢تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة ➢قبرص ٥ جنيهات ➢أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

Nosos Moasera

Th 03 YEAR – NO. 43 , Spring 1/ 08 - 033/

Editor-in-chief:
Haidar Hobballah

Editor-in-Director:
Mohamad Dohaini

Correspondence:
To the office of the Editor-in-chief
Lebanon.P.O.Box: 216 / 14 Beirut
E-mail: info@nosos.net